ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

JULIO-SEPTIEMBRE

N.° 102 VOL. 26

1 9 5 2

SUMARIO

Págs.

GORDILLO, MAURICIO, *El Concilio de Calcedonia en la historia del dogma católico a la luz de la Encíclica "Sempiternus Rex Christus"* 291
CRIADO, RAFAEL, *La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento* 313
RABENECK, JUAN, *La constitución de la primera persona divina* 353

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

QUERA, MANUEL, *Un libro sobre la inmortalidad de María* 365
LLORCA, BERNARDINO, *Españoles en Trento* 379
FERNÁNDEZ, ANDRÉS, *La Basílica del Santo Sepulcro* 385

BIBLIOGRAFIA

I. LIBROS: Riedmann, A., *Die Warheit über Gott und sein Werk.* Balmes, J., *El protestantismo comparado con el catolicismo.*—Scheeben, M. J., *Los misterios del cristianismo. Su esencia,* etc.—Mugueta, J., *Teología clásica y Teología nueva.*—Febrer. M., *El concepto de persona y la unión hipostática.*—Masure, E., *Le Sacrifice du Corps Mystique.*—Journet, Ch., *La Naissance de la foi,* etc.—Ceuppens, F., *Quaestiones selectae ex Historia primaeva.* Larcher, *Le livre de Job.*—Sencourt, R,. *Saint Paul envoy of grace.* Iglesias, E., *La energía que salva. Com. a la Epist. a los Romanos.*—Dupont, J., *Essais sur la Christologie de Saint Jean.*—Ketter, P., *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbrief, Judasbrief.*—Florit, E., *Ispiratione biblica,* 2.ª ed.—Smith, M., *Tannaitic Parallels to the Gospels.*—Fernández, A., Col. *"Florilegio Biblico",* n. 8 y 9.—Lambot, D. C., *S. Augustini. Sermones selecti.*—Amari, G., *Il Concetto di Storia in Sant' Agostino.*—Agustín, S., *Oeuvres completes,* VIII. *La foi chrétienne.—Martini Episc. Bracarensis Opera Omnia.*—Madoz, J., *Segundo decenio de estudios sobre patrística española.* Larraga-Lumbreras, *Prontuario de teología moral,* 2 t.—Galtier, F., *Le mariage. Code orientale de procédure ecclésiastique.*—Alonso Lobo, A., *Qué es y qué no es la A. C.*—Vlaming-Bender, *Praelectiones Iuris Matrimonialis.—Letture. Rassegna critica del libro.*—Jungmann, J. A., *El Sacrificio de la Misa.*—Truhlar, C., *De experiencia mystica.* — S. THOMAS, *Summa Theolg.* — Siwek. P., *Une stigmatisée de nos jours.*—Suquía, A., *La S. Misa en la espirit. de S. Ignacio.*—Villasante, P. L., *M. Angeles Sorazu.*—Capánaga, V., *S. Juan de la Cruz.—"Le Coeur".*—J. V., *Guía eclesiástica y civil de España.*—Gonz. Morales, *Historia de Fátima.*—Fonsera, L., *Fátima e a crítica.*—Bayle, C., *El clero secular y la evangel. de América.*—Arroyo, L., *Comisarios Generales del Perú.*—Mauriac, F., *Vida de Jesús.*—G. del Valle, J., *El div. Coloso de la Historia.*—Herrera, J., *S. Vicente de Paúl.* — Creixell, J., *Album histórico ignaciano* 387

CRONICAS 423

LIBROS RECIBIDOS 430

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*Augusto Segovia, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*José Madoz, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de San Cugat del Vallés (Barcelona).
SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros de recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1952 SON:

España	70 ptas.
Extranjero	100 "
Número suelto	22 "
Número atrasado	26 "

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

El Concilio de Calcedonia en la historia del dogma católico a la luz de la Encíclica "Sempiternus Rex Christus"

En 1925 cayó el XVI Centenario del Concilio de Nicea, el primero en la serie de los Concilios ecuménicos. Su Santidad Pío XI, entonces reinante, en la Epístola al Cardenal Tacci, secretario de la Sagrada Congregación pro Ecclesia Orientali [1], y en la que dirigió al Cardenal Vicario de Roma Basilio Pompilj [2], ordenó se celebrasen fiestas solemnes en la Ciudad Eterna; pero no emanó ningún documento explicando la importancia del Concilio. Se contentó con aludir a él en el Consistorio del 30 de marzo de 1925 [3], en la homilía pronunciada con motivo de la canonización de San Juan Vianney y San Juan Eudes el 31 de mayo [4], y en el discurso para la clausura del Año Santo el 24 de diciembre [5].

En cambio, como preparación al XV Centenario del Concilio de Éfeso (431-1931), no se contentó con escribir ya, el 25 diciembre 1930, a su Vicario en Roma Cardenal Pompilj y al Cardenal Sincero, secretario de la Sagrada Congregación pro Ecclesia Orientali [6] para que se ocuparan de organizar la solemne conmemoración del Concilio, sino que además publicó la Encíclica "Lux veritatis", con fecha 8 mayo 1931 [7]. Pío XI abre en ella el cauce a los escritores católicos, ilustrando las tres grandes enseñanzas de los Padres de Efeso; a saber: la unidad de persona en Jesucristo [8], la Maternidad divina de la Virgen María y la autoridad suprema del Obispo de Roma.

---

1 *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) p. 187-188.
2 *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) p. 505-506.
3 *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) p. 124.
4 *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) p. 223-225.
5 *Acta Apostolicae Sedis* 17 (1925) p. 634, 636-637.
6 *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931) p. 10-11, 11-12.
7 *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931) p. 493-517.
8 Conviene recordar, como uno de los puntos más salientes de esta Encíclica, el juicio que da sobre la herejía de Nestorio. Como es sabido,

El documento pontificio

El Santo Padre Pío XII, al acercarse el XV Centenario del Concilio de Calcedonia (451-1951), cuyas definiciones completaban las tomadas en Éfeso, prefirió seguir el camino trazado por su antecesor, como dice expresamente al comienzo de la Encíclica "Sempiternus Rex Christus", del 8 septiembre 1951 [9]:

> Quemadmodum enim fel. rec. Decessor noster Pius XI Sacrum Nicaenum Concilium anno mcmxxv in hac alma urbe sollemniter commemorari voluit, itemque Sacrum Ephesinum Concilium anno mcmxxxi per Encyclicas Litteras *Lux veritatis* in memoriam revocavit, ita et Nos hasce per Litteras parili aestimatione et cura Chalcedonense Concilium recensemus: Synodi quippe Ephesina et Chalcedonensis cum ipsam hypostaticam Verbi Incarnati unionem spectent, indissolubili vinculo inter se connectuntur [10].

Ya antes S. S. Pío XII había entrado en este argumento, aprovechando la fecha centenaria de la muerte de San Cirilo de Alejandría, para exaltar la gran figura del Doctor Alejandrino en la Encíclica "Orientalis Ecclesiae decus", del 9 de abril 1944 [11]. Pero en ella no se detiene en el examen de su doctrina cristológica, que triunfó en Éfeso contra los errores de Nestorio y fué tenida por los Padres de Calcedonia como norma inconcusa de ortodoxia; su intento es presentar a San Cirilo como modelo de unión con la Sede Romana en la fe, en la caridad y en la obediencia, modelo que esperaban terminaría por arrastrar hacia Roma los numerosos grupos monofisitas del Oriente, unánimes en reconocer la autoridad de San Cirilo [12].

De índole totalmente diversa es la Encíclica sobre el Con-

---

muchos, no sólo en el campo protestante, sino también entre los católicos, propendían a reducir el error de Nestorio a una simple diferencia de terminología. Contra esta opinión escribe resueltamente Pío XI: "Omnes igitur in comperto habeant Nestorium revera haeretica praedicasse commenta, Alexandrinum Patriarcham strenuum exstitisse catholicae fidei defensorem". L. c., p. 505.

9 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 625-644.

10 Ibíd., p. 626.

11 *Acta Apostolicae Sedis* 36 (1944) p. 129-144.

12 Sobre la respuesta que los Orientales separados dieron a la invitación paterna del Santo Padre, pueden consultarse los resultados de la encuesta del periodista egipcio Jorge Fahmi, publicada en el periódico del Cairo *La Bourse Égyptienne*. Todos los jefes religiosos de las iglesias cristianas en Egipto se declararon en contra; a saber: griegos, siros, armenios, coptos. En esta actitud hostil influyó poderosamente la presencia del Profesor de Historia en la Universidad comunista de Moscú, Askot Abrahamian, que visitaba las iglesias armenias de Egipto, como delegado del Católikos armenio de Echmiadzin.

cilio de Calcedonia, "Sempiternus Rex Christus". Como es obvio, no puede faltar en ella una parte exhortatoria. Una vez más, el Santo Padre hace oír su voz, invitando a los Orientales disidentes a iniciar por fin su vuelta a la Iglesia madre de Roma. Así leemos ya al principio del documento:

> Illum (Romani Pontificis Primatum) ne morentur, maiorum suorum instituta et exempla secuti, debita vereri observantia ii qui, ob nequitiam temporum, praesertim in Orientalibus regionibus, ab Ecclesiae gremio et unitate sunt seiuncti; hanc vero (Chalcedonensem in re dogmatica definitionem) purioribus m e n t i s oculis, ad Christi arcanum penetrantes, integram tandem excipiant qui Nestorianis et Eutychianis erroribus implicantur [13].

Más adelante, hacia el final de la Encíclica, el Santo Padre lamenta la separación y manifiesta sus deseos y su solicitud en favor de la reconciliación del Oriente separado [14]. No silencia la dificultad que crea "ese cúmulo secular de opiniones preconcebidas" [15]; pero el Papa no pierde la esperanza de que llegue presto el día de la unión, especialmente para los Nestorianos y Monofisitas:

> Ad huius reditus utilitates et gaudia paterno hortatu compellimus et devocamus eos quoque qui Nestoriana et Monophysitica errata placita sequuntur. Persuasum iis esto apostolatus Nostri coronae gemmam a Nobis reputari fulgentissimam, si data sit Nobis copia caritate et honore eos afficiendi qui, eo Nobis cariores sunt, quo maius eorum diuturnus discessus in Nobis desiderium exacuit [16].

La exhortación pastoral es como la conclusión práctica de cuanto se expone en la Encíclica. Esta empieza recordando los errores que Eutiques difundía por los monasterios de Constantinopla, y su condenación en el Sínodo permanente de Constantinopla, presidido por San Flaviano. El monje, obstinado en su opinión, no acepta la sentencia, que atribuye a las malas artes de su principal adversario, Eusebio de Dorilea. Por eso recurre al Papa San León Magno y al Emperador Teodosio II, del cual obtiene la reunión de un Concilio en

---

13 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 626-627.

14 "At, proh dolor, multi in orientalibus plagis, ab unitate mystici Corporis Christi, cuius hypostatica unio est spectatissimum exemplar, longam per saeculorum seriem misere abscesserunt. Nonne id sanctum, salutare Deique voluntati congruum est, ut omnes tandem aliquando ad unicum Christi redeant ovile? Quod ad Nos attinet, volumus eos id perspectum habere cogitationes Nostras esse pacis et non afflictionis". Ibíd., p. 640-641.

15 "Profecto Nos minime latet inveteratum praeiudicatarum opinionum cumulum tenaciter praepedire, quominus in novissima Caena a Christo suppliciter Aeterno Patri adhibitae pro Evangelii asseclis preces: "Ut omnes unum sint" ad felicissimum effectum adducantur". Ibíd., p. 642-643.

16 Ibíd., p. 643.

Éfeso (449), al cual San León dió el nombre de "Latrocinio de Éfeso", con que es conocido en la Historia Eclesiástica. San Flaviano y Teodoreto de Ciro reclamaron la intervención directa del Pontífice. San León empezó en seguida a trabajar por la reunión de un Concilio general, que pudo finalmente celebrarse en Calcedonia de Bitinia en 451, apenas Santa Pulqueria y su esposo, Marciano, ocuparon el trono imperial, vacante por la muerte de Teodosio II [17].

A la cabeza de los numerosos Obispos que tomaron parte en el Sínodo [18], todos ellos Orientales, si se exceptúan dos de Africa, figuraban los Obispos Pascasino Lilibetano y Lucencio de Ascoli, con el presbítero Bonifacio [19], como representantes del Pontífice Romano San León Magno, el cual por medio de ellos, "como la cabeza entre los miembros" [20], presidía las reuniones de los Padres.

Esta frase de la epístola sinodal da ocasión al Sumo Pontífice para recoger los testimonios del Concilio de Calcedonia en favor del Primado Romano, no obstante la maniobra final por introducir subrepticiamente entre las resoluciones conciliares el célebre canon 28.º, del cual nos tendremos que ocupar al final de este artículo [21]. Con más detención y minuciosidad expone la Encíclica la condenación del monofisismo eutiquiano, analizando la Epístola de San León a Flaviano y el texto del Símbolo elaborado en el Concilio. Este último, para cerrar el paso a toda ulterior desviación doctrinal sobre la unión hipostática, sancionó definitivamente la terminología que unificaba el sentido de las palabras en las fórmulas trinitarias y cristológicas [22]. Finalmente, la "Sempiternus Rex Christus" examina a la luz de la definición de Calcedonia las teorías recientes sobre la "kénosis", tan en boga entre los protestantes, y algunas opiniones extremas que han ido apareciendo estos últimos años entre los católicos, deseosos de profundizar en el problema psicológico inherente a la unidad de persona y dualidad de naturalezas en Jesucristo; y con la autoridad propia del supremo magisterio ordinario de la Igle-

17 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 627-630.

18 Suele hablarse siempre de los 600 Padres de Calcedonia. Pío XII se abstiene de recordar esta cifra. Y con razón, porque no es exacto. Las firmas recogidas en las actas son 113 en la Sesión primera, 252 en la segunda, 305 en la tercera y cuarta, 452 en la sexta. Después el número de asistentes al Concilio disminuyó notablemente. Cf. F. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, vol. I, 1, p. 182-186; I, 2, p. 34-41, 70-77, 85-92, 141-155.

19 Estos tres suscriben siempre los primeros. La Encíclica, l. c., p. 631, recuerda además al presbítero Basilio y al Obispo Julián.

20 "Quibus tu quidem, sicut membris caput, praeeras in his qui tuum tenebant ordinem, benevolentiam praeferens". S. LEO M., *Epist.* 98; ML 54, 951 C. Se trata de la Epístola Sinodal, enviada a S. León por los Padres del Concilio de Calcedonia.

21 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 631-632.

22 Ibid. p. 633-636.

sia fija el criterio que debe seguir la teología católica al ocuparse de estas y de otras cuestiones más íntimamente relacionadas con el dogma calcedonense [23].

Tal es en breve síntesis el contenido de la Encíclica Pontificia sobre el IV Concilio ecuménico. La naturaleza misma y el estilo propio de esta clase de documentos llevan consigo una grande sobriedad en las citas. Fuera de los pasajes de las Sagradas Escrituras, solamente se aducen las actas del Concilio según la edición crítica de Schwartz y la más conocida de Mansi, las cartas de San León Magno y algunos textos del tiempo en que se celebró el Sínodo. Inútilmente buscaremos otras indicaciones, si se exceptúa una referencia al escritor armenio Narsai Glaiense y otra al Angel de las Escuelas. Pero es claro que el Santo Padre ha recogido el fruto de las investigaciones de los historiadores y teólogos. En este breve y humilde comentario a la "Sempiternus Rex Christus" deseo sacar a luz algo de esta riquísima literatura, que por sí sola ilustra las tres cuestiones principales tratadas en la Encíclica: el Primado Romano, el Monofisismo y los reflejos de la definición de Calcedonia en los nuevos estudios sobre la unidad ontológica y psicológica de la sagrada persona de Jesucristo. Empezaré por el Monofisismo, que el Santo Padre llama eje alrededor del cual gira todo el trabajo doctrinal de los Padres de Calcedonia [24].

El Monofisismo real y nominal y el Símbolo de Calcedonia

La "Sempiternus Rex Christus" establece una distinción neta y radical entre el error propagado por Eutiques, solemnemente condenado en Calcedonia, y la doctrina profesada por la mayor parte de los cristianos separados que aun siguen llamándose monofisitas.

Eutiques aparece siempre como hereje. Basta recordar las palabras de la Encíclica:

> Totius controversiae auctor, quae in Chalcedonensi agitata est Synodo, Eutyches fuit, presbyter et in perinsigni Constantinopolitanae urbis coenobio archimandrita. Qui cum Nestorianam haeresim, ex qua duae in Christo asseverabantur esse personae, acerrime impugnaret, in contrarium incidit errorem [25].
>
> Qui sana mente huiusmodi opinationes consideraverit, facile viderit totum divinae dispensationis mysterium in umbrarum inania et intractabilia defluere. Hoc sane prorsus novum, absurdum, Prophetarum oraculis et Evange-

23 Ibíd., p. 637-638.

24 "At veniendum denique est ad totius causae cardinem, videlicet ad sollemnem catholicae fidei definitionem, qua Eutychetis perniciosus error repudiatus et damnatus est". *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 632.

25 Ibíd., p. 627.

> lii vocibus, necnon apostolico Symbolo et Nicaenae fidei sancito dogmati repugnantissimum, ex Valentini et Apollinaris caveis depromptum, iis qui recte sapiebant facile patuit [26].

Por eso San León, "ad tantam labem delendam" [27], insiste en la celebración del Sínodo; éste a su vez promulgó la solemne definición "qua Eutychetis perniciosus error repudiatus et damnatus est" [28].

Como se ve, en el documento pontificio se afirma categóricamente el error dogmático de Eutiques, condenado como herejía por el Sínodo permanente de Constantinopla (448), en el Sínodo Romano (449) y finalmente en el Concilio General de Calcedonia. Pero si queremos determinar más concretamente cuál fué el error eutiquiano, todos convienen en la dificultad de precisar el pensamiento del monje constantinopolitano, que durante el proceso se resistió cuanto pudo a declararse abiertamente [29]. Generalmente, nuestros autores le suelen atribuir la opinión que deplora Teodoreto de Ciro en algunos de sus adversarios [30]; a saber: que la humanidad, al unirse al Verbo, fué absorbida y transmitada en la divinidad [31]. El texto pontificio anuncia el error de Eutiques con estas palabras:

> Eutyches "obstinato praeter modum ingenio, haec adfirmabat: duo sunt distinguenda temporis momenta: ante Incarnationem duae erant Christi naturae, humana nempe et divina; post unionem vero una tantum exstitit, cum Verbum hominem absorbuisset; ex Maria Vigini ortum est Domini corpus, hoc tamen non est nostrae substantiae et materiae; siquidem humanum idem est, non tamen consubstantiale nobis, neque ei quae Christum secundum carnem peperit; quocirca non in vera humana natura Christus est natus, passus, cruci affixus et e sepulcro resurrexit" [32].

La Encíclica advierte expresamente en la nota que este resumen del eutiquianismo responde al texto de la epístola de San Flaviano al Papa San León [33], en la cual se encuentra

---

26 Ibíd., p. 628.

27 Ibíd., p. 630.

28 Ibíd., p. 632.

29 E. SCHWARTZ, *Der Process des Eutyches;* Sitzungberichte der bayer. Akadem. der Wissensch., Phil.-hist. Abteilung, 1929, Heft. 5. Cf. p. 23-27; R. DRAGUET, *La christologie d'Eutychès d'après les actes du Synode de Flavien*: Byzantion 6 (1931) p. 441-457.

30 THEODORETUS CYRENSIS, *Eranistes*: MG 83, 153. 157.

31 Cf. F. DE GROOT, S. I., *Conspectus Historiae Dogmatum,* t. II, Romae 1931, p. 119.

32 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 627.

33 *Epist. secunda Flaviani ad S. Leonem Papam*: ML 54, 743-748; cf. 745 A-B. La epístola es probablemente del marzo 449.

también la afirmación, recogida por la Encíclica, de que Eutyches sacó sus errores "de las canteras de Valentino y de Apolinar"[34]. San León aceptó la interpretación de San Flaviano tras un breve período de vacilación[35].

San León, que ya como diácono del Papa San Celestino había procurado entrar a fondo en la controversia nestoriana[36], debió sentirse propenso a interpretar en buen sentido las frases oscuras y las reticencias de Eutiques. Había sido Eutiques el primero en informarle que la herejía nestoriana retoñaba—según él creía—en la Iglesia Constantinopolitana; y San León en su respuesta había alabado su celo[37]. Cuando tuvo en sus manos los documentos enviados por Eutiques en su recurso contra la sentencia del Patriarca San Flaviano, el Papa manifiesta que no ve con qué justicia se la ha separado de la Iglesia, y pide que San Flaviano explique más claramente toda la cuestión[38]. Fué la carta de Flaviano la que modificó su opinión sobre la doctrina eutiquiana[39]. Eutiques admitía en Cristo después de la unión un cuerpo humano, nacido de la Virgen María; pero como este cuerpo, bien que humano, no es cuerpo de un hombre, Eutiques no se atreve a decir que sea de la misma naturaleza del nuestro. La insistencia en negar la consubstancialidad de Jesucristo en cuanto hombre con su Madre Virgen y con nosotros constituye herejía formal y objetiva[40]. La ignorancia del viejo archimandrita

---

34 L. c., p. 629. Flaviano, l. c., 743-745 escribía: "renovari Apollinaris et Valentini haeresim ab Eutyche impio monacho".

35 Recientemente ha estudiado a fondo la cuestión B. Emmi, *Leone ed Eutiche*: Angelicum 29 (1952) p. 3-42.

36 S. Casiano escribió hacia el 330 sus *Septem libri de Incarnatione Christi contra Nestorium*: ML 50, 9-272, por encargo de S. León, entonces archidiácono de Roma, como el mismo autor dice en la Praefatio; l. c., c. 9-12. Cf. E. Amann, *L'affaire de Nestorius vue de Rome*: Revue des Sciences Religieuses 23 (1949) p. 226s.

37 "Sollicitudinem tuam ex parte nobis placuisse rescribimus, quoniam index animi tui est sermo, quem sumpsimus: unde non abigas auctorem catholicae fidei Dominum tibi in omnibus adfuturum". *Epist.* XX, ad Eutychem: ML 54, 713 A.

38 "Accepimus enim libellum Eutychis presbyteri, qui se quaeritur, accussante Eusebio episcopo, immerito communione privatum... Quibus rebus intercedentibus, nondum agnoscimus qua iustitia a communione Ecclesiae fuerit separatus. Sed respicientes ad causam facti tui nosse volumus rationem et usque ad nostram notitiam cuncta deferri". *Epist.* XXIII ad Flavianum: ML 54, 731 B-733 A.

39 ML 54, 745 A-B.

40 Léase, por ejemplo, lo que S. León escribe a los Obispos de las Galias: "Sic et Eutyches..., alia profanitate blasphemans, a catholicae solidatatis compage resectus est: quia indoctis quibusdam nimiumque simplicibus persuadere tentavit quod Verbum Dei ita caro sit factum ut veram carnem de Matre non sumpserit; nec nostri illum generis corpus habuisse". *Epist.* CII, ad episcopos Galliarum: ML 54, 987 A. cf. *Epist.* CXIX ad Max.: Ibíd., 1041-1042; *Epist.* CXXIV ad monachos Palaest.: Ibíd., 1063 B-D

podrá salvar su buena fe[41]; pero esto no quita que a pesar de su reprobación explícita de Valentino y de Apolinar[42], la doctrina, tal como él la enuncia, se mantenga en la línea seguida por los docetas y por los sinusiastas.

Contra el error eutiquiano escribió San León, el 13 de junio 449, su famosa epístola o "Tomus" a Flaviano[43], en la cual combate la herejía de Eutiques "qui presbyterrii nomine honorabilis videbatur, multum imprudens et nimis imperitus ostenditur", y defiende la realidad e integridad de la naturaleza humana de Jesucristo, ratificando el juicio y la sentencia de Flaviano; más aún, completándola con la condenación de la fórmula: "De dos naturalezas antes de la unión; pero una sola naturaleza después de la unión", fórmula que no había sido expresamente censurada por los jueces de Constantinopla[44]. El Tomus había de servir como norma de fe en el anunciado Sínodo del 449 en Éfeso, que degeneró en conciliábulo herético, y excluyó a los genuinos representantes de la ortodoxia, comenzando por los Legados del Papa. Dos años más tarde, el "Tomus" de San León fué leído en la III sesión del Concilio Calcedonense y arrancó a los Padres aquella aclamación que se ha hecho justamente famosa: "Pedro ha hablado por boca de León"[45].

Contra Eutiques el Concilio elaboró su Símbolo de fe[46], en

---

41 Según S. León el error de Eutiques "de imperitia magis quam de versutia natus est"; *Epist.* XXXI ad Pulcheriam: ML 54, 790 C. En otros lugares de su correspondencia S. León nos presenta a Eutiques como "imperitus senex", "indoctus impugnator", "imprudentissimus homo", "stultissimus homo", etc.: ML 54, 783 A, 802 A, 805 A, 928 A. Esta falta de visión clara, unida a un complejo afectivo dominado por el terror del Nestorianismo, explica la terquedad del monje en sus formulas y opiniones. Cf. TH. CAMELOT, O. P., *De Nestorius à Eutychès. L'opposition de deux christologies;* en A. GRILLMEIER, S. I.-H. BACHT, S. I., *Das Konzil von Chalkedon,* t. I, Würzburg 1951, p. 213-242; vid. p. 239 s.

42 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* t. II, 2, I, p. 35. Cf. B. EMMI, *Leone ed Eutiche* l. c., p. 18.

43 *Epist.* XXVIII ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim: ML 54, 755-781. Entre las ediciones críticas de esta epístola cf. C. SILVA-TAROUCA, S. I., *S. Leonis M. Tomus ad Flavianum* (Pont. Un. Greg. Textus et Documenta. Ser. Theol. 9) Roma 1932.

44 Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit dicens: *Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem; post adunationem vero unam naturam confiteor*: miror tam absurdam tamque perversam eius professionem nullan iudicantium increpatione reprehensam; et sermonem nimis insipientem nimisque blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet esset auditum": ML 54, 777 A-B.

45 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum,* t. II, 2, 2, p. 81.

46 Sobre el Símbolo de Calcedonia ha escrito recientemente I. ORTIZ DE URBINA, S. I., *Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung;* en A. GRILLMEIER, S. I.-H. BACHT, S. I., *Das Konzil von Chalkedon,* t. I, Würzburg 1951, p. 389-418.

el cual expresamente se proclama a Cristo "consubstantialem Patri secundum deitatem et consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem... in duabus naturis inconfuse immutabiliter indivise inseparabiliter agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem" [47].

Ahora bien: Si los Calcedonenses reprueban la herejía de Eutiques, aun son más implacables contra él la inmensa mayoría de los monofisitas. Siempre fueron poquísimos los que se atrevieran a profesar las ideas eutiquianas a cara descubierta. El Patriarca Alejandrino Timoteo Eluro mira como eutiquianos a Isaías Hermopolitano y al presbítero Teófilo [48]; Zacarías el Retórico nos habla del Archimandrita Timoteo y de sus monjes palestinenses [49]; pero estas son excepciones. Generalmente los monofísitas abominan del veneno contenido en la copa de Eutiques [50], y bastará la simple sospecha de Eutiquianismo para que se alcen contra Julián de Halicarnaso y contra todos cuantos le siguen [51].

Pero entonces, ¿por qué los monofisitas antiguos y modernos persisten en su hostilidad contra el Concilio de Calcedonia, si ellos también condenan la herejía anatematizada en el IV Concilio Ecuménico? La Encíclica responde distinguiendo entre los monofisitas antiguos y los que actualmente dan su nombre a las varias iglesias monofisitas.

Si los antiguos monofisitas no admitieron las definiciones de Calcedonia, no es por connivencias con el error eutiquiano, ni siquiera por mantener íntegra la enseñanza de San Cirilo de Alejandría, sino por no admitir la nueva terminología usada por el Concilio. Oigamos las palabras del Santo Padre:

> Dolendum sane est, quod veteres quidam Chalcedonensis Concilii adversarii, monophysitae quoque vocati, tam illimen, sinceram, integram fidem, ex verbis quibusdam antiquorum perperam intellectis, respuerunt. Quamvis enim repugnarent Eutycheti absurde loquenti de Christi naturarum commixtione, tamen pertinaciter haeserunt pernotae sententiae: "Una natura Dei Verbi incarnata",

---

47 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, 1, 2, p. 129-130. La versión latina de Rústico, ibíd., 3, 2, p. 137-138.

48 J. LEBON, *Le Monophysisme Sévérien*, Louvain 1909, p. 96-97, 489.

49 J. LEBON, ibíd., p. 19.

50 La frase contra "los que beben en el cáliz del error de Eutiques" es de Severo Antioqueno. Cf. J. LEBON, o. c., p. 496.

51 Julián de Halicarnaso en las controversias que sostuvo en Alejandría con Severo Antioqueno hacia el 520 defendió que el cuerpo de Cristo era inmortal e impasible. Esto bastó para que sus adversarios tacharan su doctrina de docetismo y de "fantasía" al estilo de Eutiques. Por lo demás, no es fácil concretar la doctrina de Julián Halicarnasense sobre la "incorruptibilidad" o "aphtharsía" del cuerpo de Jesucristo, diversamente expuesta por R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924 y por M. JUGIE, A. A., *Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche*, París 1925.

> qua Sanctus Cyrillus Alexandrinus tamquam a Sancto Athanasio tradita usus est [52], recto tamen mentis sensu, cum naturam ad ipsam personam significandam transferret. A Chalcedonensibus vero patribus quod in illis vocibus labile et incertum erat prorsus fuit ademptum: aequantes enim nomina quae in trinitaria theologia adhibentur iis, quae Dominicam Incarnationem enuntiant, idem fecerunt naturam et essentiam, idem personam et hypostasim, a quibus duo superiora nomina distinguenda esse putarunt, dum a praedictis dissidentibus aequiparatur natura personae, non autem essentiae [53].

No es de hoy el reconocer que en el fondo de la doctrina enseñada por los grandes doctores antiguos del monofisismo sirolate una doctrina recta, aunque mal expresada. Si puede dudarse de la cristología de Timoteo Eluro, sucesor de Dióscoro en la sede patriarcal de Alejandría [54], ya los antiguos paladines de Calcedonia concedían que los severianos erraban en las palabras, no en los conceptos. Así, por ejemplo, el monje Eustazio afirma: "Severo admite en realidad dos naturalezas, pero las disimula llamándolas una naturaleza, engañando así a los que le siguen" [55]. En el mismo sentido escriben Leoncio Bizantino [56] y Virgilio Tapsense [57].

Y con razón. Porque el núcleo de la doctrina monofisita es afirmar contra Nestorio, y si queremos también contra Eutiques, no contra el diofisismo calcedonense, que la unión hipostática implica necesariamente una persona única, que es a la vez consubstancial con Dios y con el hombre, sin alteración o disminución alguna de la divinidad ni de la humanidad, que perseveran íntegras en Jesucristo [58]. Pero en las

---

52 S. Cirilo Alejandrino usa esta fórmula en *Adversus Nestorii blasphemias*, n. 2: MG 76, 60: *De recta fide ad reginas*, n. 9: MG 76, 1212: *Epist.* 40 *ad Acacium Melit.*: MG 77, 192s.; *Epist.* 46 *ad Succensum*, 2: MG 77, 241. La fórmula está tomada del *De Incarnatione Dei Verbi*, que San Cirilo creyó ser obra de San Atanasio, como expresamente dice en su *tratato de recta fide ad reginas*, pero que en realidad se ha de atribuir a Apolinar de Laodicea. Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichter der altchristliche Litteratur*, t. III, ed. 2, Freiburg i. Br. 1923, p. 58.

53 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 636.

54 Cf. J. LEBON, *La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie*: Revue d'Histoire Ecclésiastique 9 (1908) p. 677-702.

55 EUSTATIUS monachus, *Epistula de duabus naturis contra Severum*: MG 86 a. 938.

56 LEONTIUS BYZANTINUS, *Contra Nestorianos et Eutychianos*: MG 86 a, 1318, cree que Severo, en su afán de refutar a Julián de Halicarnaso, se vió obligado a acentuar las diferencias y propiedades de las dos naturalezas.

57 VIGILIUS TAPSENSIS, *Contra Eutychetem*: ML 62, 110 nos habla de algunos escritores orientales, los cuales: "quodam... circuitu expositionis utuntur, ut duas (naturas) se credere ostendant, sed duas nudo sermone non pronuntiant".

58 J. LEBON, *La christologie du monophysisme syrien;* en A. GRILLMEIER, S. I.–H. BACHT, S. I., *Das Konzil von Chalkedon*, t. 1, Würzburg 1951, p. 425-580.

fórmulas dogmáticas que emplean, los monofisitas severianos, siguen rechazando la terminología calcedonense. Un estudio desapasionado de las disputas conciliares les hubiera mostrado que el Concilio no pensó jamás en corregir la enseñanza de San Cirilo. Muy por el contrario, antes de dar su plena aprobación a las expresiones cristológicas empleadas por el Tomus Leonis y por el Símbolo conciliar [59], trató de cerciorarse de que la doctrina respondía plenamente a la del doctor alejandrino [60].

Por lo demás, también Severo comprendió la necesidad de precisar con nuevos términos las líneas generales del misterio de la Encarnación, si se quería cortar de raíz el error eutiquiano; y lo hizo, aunque apartándose del camino seguido por los Padres de Calcedonia. Conservando la identidad entre naturaleza, hipóstasis y persona, añadió otros términos, como hyparxis, génos, propiedad física..., mediante los cuales creía poder asegurar los puntos principales del dogma de la Encarnación contra los dos errores extremos de Nestorio y de Eutiques, sin tener que buscar amparo en las definiciones del Concilio Calcedonense [61].

Severo arrastró en pos de sí no sólo a los monofisitas sirios, sino también a los armenios, a los coptos, a los etíopes, los cuales continúan hasta hoy fieles a su enseñanza. La Encíclica nos habla expresamente de estos que siguen llamándose monofisitas sin serlo en realidad:

> Ex nuper allata ratione evenit, ut nunc quoque nonnulli dissidentium coetus in Aegypto, Aethiopia, Syria, Armenia et alibi, in definienda Dominicae Incarnationis doctrina, verbis praecipue a recto tramite deflectere videantur; quod quidem ex eorum liturgicis et theologicis documentis coniectari licet [62].

El Santo Padre se contenta con aducir un solo testimonio, tomado del Katólikos Armenio Nersetes IV, cuyas palabras no pueden ser más explícitas:

---

59 I. Ortiz de Urbina, S. I., *Das Symbol von Chalkedon;* o. c., p. 398-401 examina el origen de las fórmulas cristológicas reunidas en el Símbolo, y llega al resultado que cinco provienen del Tomus Leonis, catorce de San Cirilo; a saber: una de la Epíst. II ad Nestorium, las otras de la Epíst. ad Antiochenos, con el Símbolo de unión del 433.

60 Cf. P. Galtier, S. I., *Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Léon le Grand à Chalcédoine*; en A. Grillmeier, S. I.-H. Bacht, S. I., *Das Konzil Chalkedon*, t. I, Würzburg 1951, p. 345-387, que hace un examen muy pormenorizado para concluir: "Aussi le concile n-a-t-il eu à les gauchir ni l'un ni autre pour les unir dans la même admiration et la même fidélité. Chez tous les deux il a reconnue l'expression de la même foi a l'incarnation du Fils de Dieu".

61 J. Lebon, *La christologie du monophysisme syrien*; l. c., p. 454-467.

62 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 636.

> Dicimus Christum unam naturam non confusione secundum Eutychem, neque diminutione iuxta Apollinarem, sed iuxta Cyrillum Alexandrinum, qui in libro *Scholiorum adversus Nestorium* ait: Una est natura Verbi incarnati, quemadmodum et Patres docuerunt... Et nos quoque ex Sanctorum traditione id dicimus, minime vero iuxta heterodoxorum sententiam aut confusionem aut commutationem vel alterationem introducentes in unionem Christi, asserentes unam naturam, sed pro hypostasi, quam in Christo et vos dicitis; quod rectum est atque a nobis concessum, quodque idem valet omnino ac nostrum effatum: Unam naturam... Nec renuimus dicere "duas naturas", dummodo non intelligatur per divisionem iuxta Nestorium, sed ut inconfusio demonstretur adversus Eutychem et Apollinarem [63].

Se trata de la respuesta que Nersetes IV Shnorhali, llamado también Glaiense (por la nueva sede patriarcal, Rom-Gla en Cilicia), consignó el año 1165 al Conde Alexios para que la hiciera llegar al Emperador Manuel Comneno, tan empeñado en la reconciliación de la Iglesia Armenia con la Iglesia bizantina [64]. Se pudiera pensar que este modo de hablar es una habilidosa manera de condescender con el potente señor de Bizancio. En realidad manifiesta el sentir antiguo de la Iglesia Armenia [65], reflejado ya en los escritos del Katólikos Juan Ozní, que gobernó la Iglesia Armenia en la primera mitad del siglo VIII [66].

¿Podemos extender este modo de sentir a todas las Iglesias monofisitas? La Encíclica usa de propósito la frase: "algunos disidentes de las comunidades de Egipto...", para no definir una cuestión de hecho puramente histórica. Si entre los antiguos es fácil encontrar quien propenda a descubrir el monofisismo real, por ejemplo, Nicolás Godigno a propósito de los Etíopes [67], hoy día puede decirse que nuestros autores casi unánimemente se declaran por el monofisismo puramente no-

---

63 Ibíd., p. 637, citando la traducción latina del mequitarista I. Cappelletti, *S. Nersetis Claiensis, Armenorum Catholici*, opera, t. I, Venetiis 1833, p. 182-183.

64 Sobre estas tentativas de unión, cf. J. Asgian, *I Patriarchi Gregorio Bahlavuni e S. Nersete IV*· Bessarione, Ser. II, 1 (1901) p. 381-386; F. Tournebize, S. I., *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, París 1900, p. 235-285; A. Ter-Mikelian, *Die Armenische Kirche in ihren Beziehungen zur Byzantinischen vom IV bis zum XIII Jahrh.*, Leipzig, 1892, p. 87-96; P. Tekeyan, *Controverses christologiques en Arméno-Cilice* (1165-1198); Orientalia Christiana Analecta, n. 124, Roma, 1939, p. 11s.

65 Hablando de los escritores armenios, escribe F. Tournebize, S. I., o. c., p. 572, que en sus obras "peu ou point de traces de monophysisme".

66 "Anne times duas dicere naturas? Magis timendum est si recte unam quoque Christi naturam non dixeris. Sin vero aeque et religione utrumque audis, nihil obstat..."; J.-B. Aucher, *Domini Ioannis Ozniensis philosophi, Armeniorum Catholici, opera*. Venitiis, 1834, p. 127.

67 N. Godigno, S. I., *De Abassinorum rebus... libri tres*, Lugdunii 1615, p. 172.

minal, o lo que es lo mismo, por el monofisismo severiano en todos los grupos actuales de monofisitas. Baste recordar entre los Siros a Yahya ben'Adi (s. X), que sostiene contra los musulmanes la legitimidad de la interpretación monofisítica y diofisítica calcedonense del dogma cristológico[68]; al Patriarca Menas entre los Coptos, que insiste en evitar a todo trance cuanto signifique destrucción, conmixtión y corrupción de naturalezas en Cristo[69]; y entre los Etíopes el silencio que sobre este punto guarda la Confesión del Emperador Claudio[70]. Más aún; un sacerdote católico etiópico llegó a negar el monofisismo, aun nominal, entre sus compatriotas[71], apartándose de la sentencia ordinaria sostenida por el P. Jugie y otros autores[72], que atribuyen a los Etíopes el sistema monofisita de Severo.

Si éste perdura a través de los siglos, se debe a la persuasión de que el diofisismo calcedonense se confunde con el Nestorianismo y se opone a la doctrina de San Cirilo de Alejandría[73]. Persuasión a todas luces falsa y contraria a los hechos, ya que tanto el Tomus ad Flavianum[74], cuanto el

---

68 A. PERIER, *Yahya ben'Adi, un philosophe arabe chrétien du Xè siècle*, París, 1920, p. 192-193, nota.

69 "Confitemur naturam unam et personam unam, perfectam ex duobus per unionem, absque alterutrius destructione, commixtione et corruptione." E. RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, Parisiis, 1713, p. 361.

70 El Emperador Claudio hacía saber al Patriarca católico Méndez Barreto: "Es cosa averiguada que la fe romana en nada se aparta de la nuestra. Por lo que se refiere a las dos naturalezas (en Cristo), según nuestra sentencia son dos; pero no existen independientemente la una de la otra, sino unidas, aunque sin confusión ni mezcla. Consiguientemente, es igual nuestra fe". Cf. L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa, 2 (1937) p. 70.

71 Abba *Ialou Soquar, La Chiesa etiopica è monofisita?;* L'Oriente Cristiano e l'Unità della Chiesa 4 (1939) p. 97-99. Según el autor, los etíopes no son eutiquianos, ni monofisitas reales, ni nominales; pero no pueden expresar claramente su sentir, dada la equivalencia de las palabras *Bahirii* e *Hilawie*, usadas indistintamente para significar el sér y la naturaleza.

72 Cf. M. JUGIE A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. V, Parisiis, 1935, p. 534; V. V. BOLOTOV, *Qualche pagina della storia ecclesistica dell'Etiopia* (trad. del ruso), Roma, 1890, p. 15-16; I. GUIDI, *La Chiesa di Etiopia*: Enciclopedia Italiana, t. XIV (1932), p. 483; cf. art. *Etiopia, IV: Teologia*: Enciclopedia Cattolica, t. V (Città del Vaticano, 1950) c. 701.

73 Cf. P. MOUTERDE, S. I., *Le concile de Chalcédoine d'après les historiens monophysites de langue syriaque*: en A. GRILLMEIER, S. I.-H. BACHT, S. I., *Las Konzil von Chalkedon*, t. I, Würzburg, 1951, p. 581-602.

74 Muchas frases en el Tomus de S. León van claramente contra los nestorianos; por ejemplo: "Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam... Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus": ML, 54, 771 A.

Símbolo de Calcedonia [75] expresamente reprueban el error de Nestorio, y el Concilio, en todas sus deliberaciones, no se cansa de proclamar la autoridad del Doctor de Alejandría [76].

El dogma de Calcedonia y algunas teorías modernas sobre la unión hipostática

Después de haber declarado el verdadero alcance del dogma de Calcedonia, la Encíclica "Sempiternus Rex Christus" examina las teorías sobre la unión hipostática, que se han abierto paso estos años últimos, comenzando por la teoría kenótica:

> Contra Chalcedonensem fidei professionem vehementer pugnat etiam, extra catholicae religionis saepta latius diffusum, opinionis commentum, cui locus quidam epistulae Pauli Apostoli ad Philipenses temere et perperam intellectus ansam et speciem praebuit—kenotica doctrina vocatum—ex quo et in Christo Verbi divinitatis ademptio configitur: nefandum, quidem inventum, quod aeque atque ei oppositus docetismus reprobandum, integrum Incarnationis et Redemptionis mysterium in exanguia et vana spectra traducit [77].

La teoría kenótica es, puede decirse, un eutiquianismo al revés. Lo que Eutiques atribuye a la humanidad, los kenóticos lo repiten de la divinidad del Verbo, basándose, como advierte le Encíclica, en un texto de San Pablo. El Apóstol, en el capítulo segundo de su epístola a los fieles de Filippo [78], describe la Encarnación del Verbo y emplea el término: *se anonadó:* término que ejercitó la sagacidad exegética de los Santos Padres Griegos y Latinos, como demuestra la abundantísima documentación recogida por el Padre Henry en su artículo, el más completo que hasta ahora se ha escrito sobre la kénosis [79].

---

75 "Et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum": E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, 3, 2 p. 138, según la versión latina de Rusticus.

76 Como justamente advierte el P. GALTIER, a. c., p. 346, comparando entre sí los Concilios de Efeso y de Calcedonia, se nota que en estos veinte años el prestigio de S. Cirilo ha subido enormemente: sus escritos hacen por sí solos fe para los Padres calcedonenses.

77 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 637-638.

78 "Cum in forma Dei esset, non rapinam, arbitratus est esse se aequalem Deo: sed semetipsum exinanivit ἑαυτὸν ἐκένωσεν formam servi accipiens"; Phil II, 6-7.

79 P. HENRY, S. I., *Kénose*: Dictionnaire de la Bible, Supplement, t. V (1950) col. 7-161. Trata de los Padres, col. 56-136. A la abundantísima bibliografía aducida por el autor se puede añadir N. RECOLIN, *La personne de Jésus-Christ et la théorie de la Kénosis*, París, 1910.

Los Padres (comprendiendo bajo este nombre todos los escritores eclesiásticos, ortodoxos y heterodoxos de la antigüedad cristiana) se muestran unánimes en excluir toda pérdida, parcial o total, de la divinidad en el Verbo encarnado [80]. Nació la teoría kenótica en la teología luterana, mediado ya el siglo XIX. La propugnó Thomasius ya en 1844, y pocos años después, en el tomo II de su obra sobre la *Persona de Jesucristo* [81]: El Verbo para unirse con la humanidad tuvo que limitarse, si no en su mismo ser divino, al menos perdiendo sus atributos relativos. Otro autor luterano, Gess, dará un paso más, suprimiendo la distinción entre atributos absolutos y relativos y privando al Verbo de su conciencia divina: sólo progresivamente Jesucristo irá adquiriendo conciencia de ser el hombre-Dios [82]. Del campo protestante la kénosis pasó, bien que algo mitigada, a la cristología anglicana, por obra de Gore [83], y penetró en la teología rusa disidente, cuyas puertas le abrió de par en par el Padre Sergio Bulgakov [84].

Los católicos se mantuvieron siempre extraños a la teoría kenótica [85]. Si algún contacto se estableció entre los kenóticos y los escritores católicos, fué indirecto, en la declaración psicológica de la persona de Jesucristo, que es elemento esencial y característico de la kénosis [86]. Por eso, como para completar el juicio que acaba de dar condenando la teoría kenótica, la Encíclica prosigue:

> Quamvis nihil prohibeat quominus humanitas Christi, etiam psychologica via ac ratione, altius investigetur, tamen in arduis huius generis studiis non desunt qui plus

---

80 P. HENRY, a. c., col. 134.

81 G. THOMASIUS, *Christi Person und Werk*, Erlangen, 1857.

82 W. F. GESS, *Lehre von der Person Christi*, Basilea, 1854; Id., *Christi Person und Werk*, III, 1870.

83 CH. GORE, *The Incarnation of the Son of God*, London, 1891; Id., *A series of studies in the religion of the Incarnation*, London, 1899. Gore limita la kénosis al no usar de sus poderes y atributos divinos.

84 Antes de Bulgakov había expuesto la teoría kenótica Tareev. S. Bulgakov la expuso en su obra: *Agnets Bodjii, O Bogocelovjecestvje*, París, 1933, de la cual dió una traducción francesa ANDRONIKOV, *Du Verbe Incarné (Agnus Dei)*, Aubier, 1935. Exponen las ideas kenóticas de la moderna teología rusa N. GORODETSKII, *The humiliated Christ in modern russian thought*, 1938, p. 139-156; B. SCHULTZE, S. I., *Problemi di teologia presso gli ortodossi. Cristologia*: Orientalia Christiana Periodica 9 (1943) p. 135-170; cf. p. 147-156; P. HENRY, S. I., a. c., col. 142-156. Las ideas kenóticas de Bulgakov no se pueden tomar como exponente del pensamiento ruso. La Iglesia oficial rusa, que ya había prescrito el 7 de septiembre 1935 el Sofianismo de Bulgakov, condenó su teoría kenótica por decreto del 27 de diciembre 1935.

85 Algo de aprobación, al menos indirecta, se pudiera hallar en las alabanzas que algunos católicos dan a la kénosis según la exposición de Bulgakov. Cf. Irénikon 20 (1947) p. 230-231.

86 "La théologie kénotique se développe tout entière sous le signe de la "conscience" et du "devenir". P. HENRY S. I., a. c., col. 156.

> aequo vetera linquant, ut nova astruant et auctoritate ac definitione Chalcedonensis Concilii perperam utantur, ut a se elucubrata suffulciant.
>
> Hi humanae Christi naturae statum et conditionem ita provehunt ut eadem reputari videatur subiectum quoddam sui iuris, quasi in ipsius Verbi persona non subsistat. At Chalcedonense Concilium, Ephesino prorsus congruens, lucide asserit utramque Redemptoris nostri naturam "in unam personam atque subsistentiam" convenire vetatque duo in Christo poni individua, ita ut aliquis "homo assumptus", integrae autonomiae compos, penes Verbum collocetur [87].

Como se deduce de la simple lectura de estos párrafos, en ellos la Encíclica toma un tono diverso. Fácilmente se ve que entra de propósito en cuestiones disputadas entre los autores católicos modernos, para señalar límites que no se pueden franquear sin poner en peligro el dogma cristológico, definido una vez para siempre en el Concilio de Calcedonia. Porque si la kénosis lleva a un nuevo género de monofisismo, también en esta escuela que un escritor llama "il psicologismo cattolico" [88], no han faltado quienes rocen el nestorianismo. De hecho, pocos meses antes de que se publicara la "Sempiternus Rex Christus", el S. Oficio se vió en la precisión de condenar el 27 de junio una disertación demasiado atrevida [89].

El texto pontificio nos indica cuál es la piedra de toque para distinguir entre la verdad y el error en materia tan delicada; a saber: el "assumptus homo", entendido como sujeto de plena autonomía. Emplearon este término los impugnadores del docetismo y del Apolinarismo [90]; pero cuando se delineó en el horizonte teológico el error de Nestorio, San Cirilo prescindió de él; más aún, explícitamente lo condenó en sus anatematismos [91]. Deliberadamente lo omitieron los Concilios de Éfeso y de Calcedonia, y Santo Tomás lo rechazó abiertamente [92].

Recientemente se despertó un movimiento que tendía a valorizar de nuevo el "Assumptus homo", viendo en él la clave del problema sobre la unidad psicológica de Cristo. Lo inició el franciscano Adeodato Basly [93], al cual siguieron otros auto-

---

87 *Acta Apostolicae Sedis*, 43 (1951) p. 638.

88 P. PARENTE, *L'Io di Cristo*, Roma, 1951, p. 162-177.

89 *Acta Apostolicae Sedis*, 43 (1951) p. 561; cf. p. 602.

90 Cf. Ibíd., p. 87.

91 *Anathem.* 8: "Si quis audet dicere assumptum hominem coadorandum Deo Verbo... A. S.".

92 *Summa Theol.*, III, q. 2, a. 6; q. 4, a. 3.

93 DEODAT DE BASLY, O. F. M., *L'Assumptus Homo*: La France Franciscaine, juillet-déc. 1928, p. 1-49; Id., *Le moi de Jésus-Christ*: La France Franciscaine, avr.-juin 1929, p. 1-160; juill.-déc. 1929, p. 37-63; Id. *Scotus docens*, París, 1934.

res, como Gaudel[94] y Seiller[95]; mientras el Padre Galtier proponía su propia teoría en la obra sobre la Unidad de Cristo[96]. Entre los que han criticado esta nueva manera, baste citar Diepen[97], Parente[98] y Garrigou-Lagrange[99], los cuales todos defienden la posición del Doctor Angélico.

No pretendo entrar en la disputa. Solamente he querido recordarla, para hacer ver con cuánta oportunidad la Encíclica da la voz de alarma, indicando el camino que se debe seguir para evitar todo peligro de error en esta clase de investigaciones teológicas.

El Primado del Romano Pontífice y el Concilio de Calcedonia

El Concilio de Calcedonia dió ocasión a que se manifestase en forma solemne el sentimiento general de la Iglesia, especialmente de la Iglesia Oriental, a la cual pertenecían casi todos los Obispos, en favor del Primado del Romano Pontífice. La Encíclica no podía pasar por alto este hecho, que reconocen aun los mismos escritores disidentes, como Bolotov y Lebedev[100].

Las Actas del Sínodo nos ofrecen algunos pasajes especialmente elocuentes, que el Santo Padre reproduce en su documento. Por ejemplo, con motivo de la condenación de Diós-

---

94 A. Gaudel, *La Théologie de l'Assumptus Homo. Histoire et valeur doctrinale*: Revue des Sciences Religieuses 17 (1937), p. 64-90, 214-234; 17 (1938), p. 45-71, 201-217.

95 L. Seiller, O. F. M., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, París, 1944; Id., *La Psychologie humaine du Christ et l'unicité de Person*, Rennes, 1950 [publicado antes en Franziskanische Studien 31 (1948-1949)]. Este último trabajo fué prohibido por el S. Oficio el 27 junio 1951.

96 P. Galtier, S. I., *L'unité du Christ. Etre-Personne... Conscience*, París, 1939; Id., *Unité ontologique et unité psychologique dans le Christ*: Bulletin de litterature ecclésiastique 42 (1941) p. 161-175, 216-232. Cf. E. Hocedez, S. I., *L'Unité de conscience du Christ*: Nouvelle Revue Théologique 68 (1946), p. 391-401.

97 H. Diepen, O. S. B., *Un scotisme apocryphe*: Revue Thomiste 49 (1949), p. 428-492; Id., *La critique du bastisme selon Saint Thomas d'Aquin*: Revue Thomiste 50 (1950), p. 82-118, 290-329; Id., *La Psychologie humaine du Christ selon Saint Thomas d'Aquin*: Ibíd., p. 515-561.

98 P. Parente, *L'Io di Cristo*, Roma, 1951: Responde a Diepen y Parente P. Galtier, S. I., *La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes*: Gregorianum 32 (1951) p. 525-568.

99 R. Garrigou-Lagrange, O. P., *L'unique personnalité du Christ*: Angelicum 29 (1952), p. 60-75.

100 V. V. Bolotov, *Lektsii po istorii drevnei Tserkvi*, t. III, San Petersburgo, 1913, p. 288-297; A. P. Lebedev, *Dukhovnstvo drevnei vselenskoi Tserkvi*, Moscú, 1905, p. 241-242. Recoge y analiza estos testimonios P. Santini, *Il Primato e l'infallibilità del Romano Pontifice in S. Leone Magno e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata, 1936, p. 70-85.

coro durante la sesión segunda [101], y en la sesión siguiente, al aprobar el Tomus Leonis [102]:

> Iuvat hoc memorare praegraves huiusmodi S. Leonis de Verbi Incarnatione litteras ad Flavianum in tertia Concilii actione recitatas esse; ac vixdum anagnostae vox conticuerat, omnes qui aderant uno animo et ore conclamasse: "Haec patrum fides, haec Apostolorum fides. Omnes ita credimus, orthodoxi ita credunt. Anathema ei qui ita non credit. Petrus per Leonem ita locutus est" [103].

Estas exclamaciones de los Padres del IV Concilio han tenido eco resonante en la historia de la Iglesia y en la controversia sobre el Primado. A pesar de todo, si hemos de prestar fe a la reciente Encíclica del Patriarca disidente de Constantinopla, Atenágoras, sobre el Sínodo de Calcedonia [104], el Concilio se mostró contrario a las pretensiones universalistas del Papa Romano San León. Su idea sobre la supremacía romana se ha de buscar en el pretendido canon 28, sobre los privilegios de la Sede de Constantinopla. La "Sempiternus Rex Christus" lo recuerda brevemente:

> Itaque non possumus, cum de Sedis Apostolicae dignitate quaestio agitetur, illius Concilii canonem XXVIII silentio praeterire, quo Constantinopolitanae episcopali sedi, utpote imperiali urbi, alter post Romanam Sedem honoris locus tribuebatur. Quamvis ibidem nihil contra divinum iurisdictionis primatum, qui quidem pro explorato habebatur, actum esset, tamen, idem canon, absentibus ac dein contradicentibus Pontificiis Legatis conflatus, atque adeo clandestinus et subreptitius, quavis iuris vi destitutus est et a S. Leone multas per litteras reprobatus et damnatus [105].

---

101 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, 1, 2, p. 29.

102 Ibíd., p. 81.

103 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 633.

104 La Encíclica del Patriarca de Contantinopla, firmada el 16 diciembre 1951, apareció en 'Ορθοδοξία, 1951, p. 481-490. El Patriarca Atenágoras, a pesar de la simpatía que públicamente ha demostrado hacia los representantes de la Iglesia Católica en Constantinopla, no dice una sola palabra de la parte que tomó Roma y el Papa S. León en el Concilio de Calcedonia. Pone, sí, a S. León entre los grandes doctores de la Iglesia contra las herejías cristológicas, al lado del grande Atanasio, de Gregorio el Teólogo y de Cirilo de Alejandría (p. 485); pero no lo menciona siquiera ni en la preparación del Sínodo, que se reunió por orden de Marciano (p. 486), ni en la condenación de Eutiques, para la cual, olvidándose del Tomus ad Flavianum, aduce únicamente el Símbolo de Calcedonia (p. 487). Y por cierto conservando la lección ἐκ δύο φύσεων, que hoy todos corrigen ἐν δύο φύσεσιν. Lo más importante para la Iglesia de Constantinopla fué, según este documento, el canon 28—cuya legitimidad no pone en duda—que acabó con la hegemonía del Occidente en la Iglesia (p. 488-489).

105 *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 632.

Para comprender estas palabras del Pontífice hay que recordar el canon 28, su historia, su contenido, la controversia acerca de su legitimidad, y finalmente, las repercusiones que tuvo en tiempos de la separación de la Iglesia Bizantina.

Desde su fundación, Bizancio se sintió en frase de S. Agustín: "Civitas Romano Imperio socia, velut ipsius Romae filia" [106], como la continuación de la antigua Roma [107]. De ahí el querer igualarse con ella, aun en el terreno eclesiástico, levantando la dignidad de su Sede episcopal. Ya lo había pretendido en el I Concilio de Constantinopla el año 381 [108], asignándose el segundo lugar, inmediatamente después de Roma. En Calcedonia, cuando ya se daba por concluído el trabajo, Anatolio reunió a los Padres el 31 de octubre (sesión XVI del Concilio), y leyó el decreto sobre los privilegios de la Sede Constantinopolitana, que fué unánimemente ratificada por aclamación [109].

En este decreto o canon 28 se atribuían a Constantinopla los mismos privilegios de que gozaba la Sede Romana, fundándose en que la dignidad eclesiástica debía responder a la dignidad civil, en que eran iguales la Antigua y la Nueva Roma; y pasando a cosas más concretas se dilataba la jurisdicción de Bizancio a las diócesis del Ponto, Asia y Tracia.[110].

El canon 28 ha sido interpretado diversamente, aun dentro

---

106 *De Civitate Dei*, V. c. 25: ML 41, 171.

107 F. DÖLGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*: Zeitschrift für Kirchengeschichte, Ser. III, 56 (1937), p. 1-42.

108 El canon 3 dice: "Constantinopolitanus episcopus habeat priores honoris τῆς τιμῆς partes post Romanum episcopum": *Mansi, Collectio Conciliorum*, t. III, c. 559-560. Como es sabido, en 451 aun no había sido aprobado como ecuménico el Concilio I de Constantinopla.

109 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, 1, 3, p. 88-99; y la versión de Rusticus, ibíd., t. III, 3, p. 102-114.

110 El texto completo del canon 28 dice así: "Definitiones sanctorum patrum sequentes ubique et regulam quae nunc relecta est, centum quinquaginta Deo amicissimorum episcoporum qui congregati sunt sub piae memoriae imperatores maiore Theodosio in regia civitate Constantinopoli nova Roma, cognoscentes et nos eadem definimus de privilegiis eiusdem sanctissimae Constantinopolitanae ecclesiae novae Romae. Etenim sedi senioris Romae propter imperium civitatis illius patres consequenter privilegia reddiderunt et eadem intentione permoti centum quinquaginta Deo amicissimi episcopi aequa sanctissimae sedi novae Romae privilegia tribuerunt, rationabiliter iudicantes imperio et senatu urbem ornatam aequa senioris regiae Romae privilegia frui et in ecclesiasticis, sicut illam, maiestatem habere negotiis et secundam post illam existere et ut hos qui de Ponto sunt et de Asia et Thraciae dioecesis metropolitanos solos, rursus autem et qui inter barbaros sunt, episcopos praefatarum dioeceseum ordinari a praedictae sanctissimae Constantinopolitanae sedis sanctissima ecclesia". E. SCHWARTZ, o. c., t. III, 3, p. 102. La versión de Rústico difiere en algunos puntos de la que da MANSI, *Collectio Conciliorum*, t. VII, c. 370.

del campo católico[111]. La Encíclica no ve en él una oposición clara contra el Primado: "quamvis ibidem nihil contra divinum iurisdictionis primatum... actum esset", y con razón; porque si la materialidad de las palabras se presta a crear confusión y error[112], la explicación que dieron los autores del canon en la sesión XVII y última del Concilio pone expresamente a salvo el Primado Romano estrictamente dicho[113].

Apenas los Legados Romanos supieron lo ocurrido, convocaron urgentemente el Sínodo. Entonces los comisarios imperiales: el cónsul Anatolio; Palladio, prefecto del pretorio; Taciano, prefecto de la ciudad; Vincomalo, Maestro de los oficios, y los condes Sparacio y Genethlio, en nombre de los Padres leyeron una declaración, precisando el alcance del canon. Supuesta la distinción entre el Primado jurídico y de honor, "creemos—dicen—que el Primado por excelencia (πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα) y el honor más alto (τὴν ἐξαίρετον τιμήν) pertenecen, según los cánones, al amantísimo arzobispo de la antigua Roma; pero también creemos conveniente que el santísimo arzobispo de la ciudad regia de Constantinopla, nueva Roma, sea declarado digno de estas mismas excelencias honoríficas y tenga potestad de consagrar a los metropolitas de las diócesis de Asia, Ponto y Tracia". Los obispos aprobaron esta declaración. Pero la Delegación romana se negó a recibir el canon, defiriéndolo al juicio de S. León.

Conservamos las cartas de S. León a los Emperadores Marciano y Santa Pulqueria y al Patriarca Anatolio. El Papa rechaza el canon ante todo, porque va contra los decretos de Nicea, que habían establecido el orden de las Sedes principales[114]; ni olvida rectificar la falsa idea de la relación necesaria entre la dignidad civil y eclesiástica; porque "alia ratio est rerum saecularium, alia divinarum; nec praeter illam petram quam Dominus in fundamento posuit stabilis erit ulla constructio"[115]. Hasta tal punto llevó su intransigencia, que difirió hasta el 21 de marzo del 453 el dar su aprobación al Concilio; y aun entonces lo hizo advirtiendo que se había de

---

111 A. WUYTS, S. I., *Le 28ième canon de Chalcédoine et le Fondement du Primat romain*: Orientalia Christiana Periodica 17 (1951) p. 265-282 ha analizado el parecer de los principales escritores católicos y separados.

112 Como nota M. JUGIE, A. A., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, t. I, Parisiis, 1926, p. 51s., el canon 28, aunque dice que renueva el can. 3 del I Concilio de Constantinopla, habla de "privilegios" omitiendo la limitación: de honor; estos privilegios han sido concedidos por los Padres; y como razón de esta concesión se indica la dignidad civil de Roma, cabeza del Imperio.

113 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, 1, 3, p. 98-99; t. III, 3, p. 113-114.

114 *Epist.* CV ad Pulcheriam: ML 54, 998 C-999 C.

115 *Epist.* CIV ad Marcianum: ML 54, 995 A.

conservar cuanto estaba establecido en el Sínodo Niceno sobre los derechos de las sedes episcopales [116].

El Patriarca Anatolio se sometió al Pontífice [117], y el canon 28 no figuró en las colecciones canónicas más antiguas [118]. La autoridad principal del Obispo de Roma había triunfado sobre las ambiciones de la sede constantinopolitana.

Victoria que no fué definitiva entre los bizantinos. Justiniano admitió, al menos en parte, el canon 28 como ley del Imperio, en el primer capítulo de la Novella 131 [119]; y el Sínodo Trullano del 691 lo introdujo oficialmente en la disciplina de la Iglesia [120], aunque tanto el Emperador Justiniano cuanto los Obispos del Concilio Trullano se contentan con dar a Constantinopla el segundo lugar inmediatamente después de Roma. Pasaron los años. Cuando en la segunda mitad del siglo IX Bizancio acentuó su alejamiento de Roma, los canonistas bizantinos, olvidando la intención de los Obispos de Calcedonia que compilaron el canon, y las restricciones con que fué incorporado en el derecho civil y eclesiástico, recurrieron al canon 28, convirtiéndolo en arma contra el Primado de Roma: Roma había perdido sus prerrogativas civiles en favor de Bizancio, única capital; dada la correspondencia entre el orden civil y el orden eclesiástico, era forzoso que la vieja Roma abandonase en manos de la nueva Roma el cayado de la jurisdicción universal sobre el mundo cristiano [121].

---

146 *Epist.* CXIV ad episcopos Chalc.: ML 54, 1.029 B-1.031 A: "De custodiendis quoque sanctorum Patrum statutis, quae in synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis observantiam vestrae sanctitatis admoneo, ut iura ecclesiarum, sicut ab illis 318 Patribus divinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant. Nihil alienum improbus ambitus concupiscat, nec per alterius imminutionem suum aliquis quaerat augmentum".

117 ML 54, 1.084.

118 De hecho no aparece en la Colección de Dionisio el Exiguo, ni en la de Isidoro, ni en la Prisca, ni en la Colección griega de Juan Antioqueno, ni en la versión árabe de José el Egipcio, ni en el Synodicum Orientale de los Nestorianos, ni en el Nomocanon de Juan Escolástico. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 826.

119 "Item sancimus sanctissimum Veteris Romae Papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum vero archiepiscopum Novae Romae post sanctissimam Apostolicam Sedem Veteris Romae secundum locum habere, reliquis vero omnibus praeferri". *Corpus Iuris Civilis*, ed. BECK, Leipzig, 1837, t. II, pars 2, p. 271.

120 El Canon 36 del Sínodo Trullano reza así: "Renovantes quae a sanctis centum quinquaginta Patribus in hac a Deo conservanda et regia urbe convenerunt, et sexcentorum triginta qui Chalcedone convenere, constituta sunt: decernimus ut thronus Constantinopolitanus aequalia privilegia cum Antiquae Romae throno obtineat, et in ecclesiasticis, ut ille, rebus magnifiat, ut qui sit secundus post ipsum": MANSI, *Collectio Conciliorum*, t. XI, c. 959.

121 Así pretende Basilio de Macedonia en su Epanagoge, escrita hacia el 887; cf. C. E. ZACHARIAS A LINGENTHAL, *Ius graeco-romanum*, pars IV, Lipsiae, 1865, p. 183, y otro anónimo autor cuyo comentario

Así se expresan los canonistas de Bizancio, invocando falsamente la autoridad del Concilio de Calcedonia. Falsamente, repito. Porque el sentir del Concilio no se refleja en este documento, que como nota la Encíclica, "carece de toda fuerza jurídica", sino en el acatamiento a la potestad suprema del Obispo de Roma, sea aceptando su fallo contrario al canon 28, sea, más en general, suscribiendo las palabras que el Legado pontificio, Pascasino Lilibetano, pronunció en la sesión tercera: "El santísimo y beatísimo Arzobispo de la grande y antigua Roma, León, por nosotros y por el presente santo Concilio, en nombre del que es tres veces beatísimo y digno de toda alabanza, el beato Apóstol Pedro, piedra y fundamento de la Iglesia católica, lo despojó (a Dióscoro) de la dignidad episcopal y lo removió de todo ministerio sacerdotal" [122].

MAURICIO GORDILLO, S. I.

Pontificio Instituto Oriental.

Roma, 13 mayo 1952.

---

publicó A. S. Pavlov en Visantiiskii Vremennik, 1897, t. IV, p. 143-159. A esta teoría de la traslación del Primado de Roma a Constantinopla, sobre la base del canon 28 de Calcedonia, se acogió probablemente Focio en su lucha contra el Papa San Nicolás; cf. el artículo *Photius et Primatus Romanus*: Orientalia Christiana Periodica 6 (1940) p. 5-39; vid. p. 28-31.

122 E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. II, 1, 2, p. 29; t. III, 2, p. 46. Aduce este hermoso testimonio la Encíclica "Sempiternus Rex Christus": *Acta Apostolicae Sedis* 43 (1951) p. 631.

La investigación sobre el valor del nombre divino en el Antiguo Testamento *

I LUGAR QUE OCUPA SEM YAHVE EN LA TEOLOGIA BIBLICA

El tema que vamos a tratar ha recibido puesto muy diverso en los Tratados de Teología Bíblica.

Hay quien lo coloca al comienzo de los "nombres divinos". Otros al fin de ese tratado. En cambio, no pocos le dan puesto entre los diversos modos con que Dios se manifiesta o se revela. Y hay quien lo sitúa al final del estudio de Dios, cuando después de investigar la esencia divina y de exponer los divinos atributos se propone el problema de la revelación Trinitaria en el Antiguo Testamento, en cuya preparación pudiera juzgarse que jugó algún papel el SEM YAHVE como posible hipóstasis divina [1].

Este último modo de enfocar el estudio no está justificado sino en el caso de considerar al SEM YAHVE al menos como una hipóstasis, ya que no como persona en todo el rigor de la palabra.

Sin entrar ahora a discutir la colocación científica del tratado sobre SEM YAHVE, por no prejuzgar la solución sobre su sentido en el Antiguo Testamento, parece más propio estudiarlo con los restantes nombres divinos. En efecto, aun si se acepta que el SEM YAHVE se presente algunas veces como

---

* El presente artículo es la *Introducción* de la disertación presentada por el autor para obtener el grado de Doctor *in re Biblica*, el 1 de junio de 1950, en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y aprobada por el competente tribunal.

1 Sólo algunos nombres para ilustración. Al comienzo de los nombres divinos lo tratan DAVIDSON y KÖNIG. Al final de ellos, y como síntesis, DILLMANN, HETZENAUER. Entre las manifestaciones divinas OEHLER, EICHRODT. Al cerrar el estudio de los atributos, SCHOLTZ y, en parte, también DILLMANN. Al tratar de la preparación trinitaria. KNUDSON, HEINISCH.

una hipóstasis, la enorme preponderancia de casos en los que no alcanza esa independencia, sino en que es, más o menos directa e inmediatamente, el equivalente de Yahvé mismo con matiz de persona, naturaleza, atributos, fama, honor, memoria, recuerdo, manifestación, nombre distintivo, esa enorme preponderancia inclina a colocarle entre las *designaciones* del sér divino, bien constituya el preámbulo de los nombres divinos concretos del ser supremo, bien cierre la serie de esos nombres, como síntesis de todos ellos.

Menos justa sería la colocación entre las diversas formas de aparición o manifestación divina en el mundo, ya que, como hemos creído concluir del estudio de los textos, SEM YAHVE, como expresión que es, no constituye en sí mismo ninguna manifestación de Dios, sino que, en todo caso, es una síntesis mental nuestra en la que contemplamos cuanto de Dios nos es dado conocer.

II. IMPORTANCIA DEL TEMA

Bastaría con recorrer una Concordancia bíblica para darse cuenta de que el estudio de SEM YAHVE ofrece más de un punto de vista interesante para la Teología bíblica.

Comenzando por la frecuencia con que se presenta en el Antiguo Testamento, el sentido de una expresión que recurre en el texto hebreo más de 360 veces y en los libros deuterocanónicos más de 40, sin que falte en casi ningún hagiógrafo, no es indiferente, sobre todo si se tiene en cuenta la variedad de fórmulas diversas en que aparece (casi 90), y su carácter polifacético de síntesis intelectual de la divinidad.

Unese a este interés la mentalidad antigua, no poco diferente de la nuestra, en lo que respecta al "nombre", mentalidad que convierte las fórmulas en que él interviene en algo no raras veces misterioso y poco menos que inadivinable e intraducible.

Con la antigüedad de mente y fórmulas tiene estrecha relación el valor mágico atribuído al nombre en otras religiones que circundaban a la israelítica o influían culturalmente en ella, y el mismo valor mágico que según muchos investigadores poseía el nombre en el pueblo de Dios. Un estudio que tenga presente ese aspecto religioso no carece de utilidad.

Tanto teológicamente como desde el punto de vista de Historia de las Religiones, saber si el SEM YAHVE llegó en su elaboración teológicorreligiosa a constituir, como es bastante generalmente defendido, una hipóstasis en el sentido que dan a esta palabra, tiene importancia, tanto en el campo de las ideas religiosas de Israel, como en el particular aspecto de la preparación a la revelación trinitaria del Nuevo Testamento [2].

---

2 La bibliografía de cada uno de estos apartados, la daremos cuando ex profeso tratemos de ellos.

Y aun sin extender la investigación al Nuevo Testamento, el estudio del concepto SEM YAHVE, y especialmente el de algunas fórmulas como *bᵉsem Yahve,* ha de servir de preámbulo, en cualquier hipótesis, a las correspondientes del Nuevo Testamento ἐν τῷ ὀνόματι, ἐπὶ τῷ ὀνόματι y εἰς τὸ ὄνομα, que tanta trascendencia tienen en la exégesis neotestamentaria y en la Historia de los Dogmas del cristianismo. Siempre lo estimaron así los investigadores, y mucho más se juzga así hoy, cuando toda una tendencia señalada ha venido a poner de relieve el presupuesto fundamental de ideas y de contactos de toda clase entre ambas religiones y la continuidad evolutiva en el legado religioso que con respecto al Antiguo presenta el Nuevo Testamento[3].

Finalmente, no existe en el campo católico un estudio complexivo sobre el SEM YAHVE, lo cual justifica, a nuestro parecer, su elección, en la esperanza de que los resultados del trabajo pudieran aportar una modesta contribución a la recta valoración del sujeto.

III. COMO SE HA ESTUDIADO EL TEMA HASTA EL PRESENTE

1. SS. Padres, Autores eclesiásticos y Escritores postridentinos

La importancia que en el AT tienen las expresiones formadas con "el nombre de Dios" no pasó inadvertida al primer autor conocido de una "Isagoge a las Sagradas Escrituras", con tal nombre, *Adrián Monje,* del s. 5.º. En un pasaje de su obra habla expresamente de nuestro tema. Entre los "idiomas bíblicos", objeto de su Isagoge, corresponde el segundo lugar a los que él califica de puramente estilísticos, así como en la primera parte trata de los que consisten en antropomorfismos o antropopatismos. Como idioma estilístico enumera el "nombre de Yahvé". Dice así: " 'el nombre del Señor' lo dice la Escritura en vez de *El mismo,* como aquello de 'conozcan que *tu nombre* es Señor' para decir 'conozcan que tú eres Señor' Ps 82,19, y 'he aquí que *el nombre del Señor* viene a la vuelta de mucho tiempo', en vez de decir 'he aquí que viene *el Señor*' Is 30,27"[4].

Desde Adriano, aunque los Padres antes y después de él no dejaron de conocer la equivalencia de nombre y persona, etc., no hubo ninguno que tratase el tema ex profeso en ninguna de las Hermenéuticas que nos dejaron. Ni *Ticonio* (c. a. 400), ni *San Agustín* († 430), ni

---

3 Basta considerar la tendencia general del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* dirigido por G. Kittel.

4 Adriani Monachi, *Isagoge in SS. Scripturas* n.º 30: PG 98, 1292. Cfr. *Adrian Eisagoge eis tas theias graphas,* ed. F. Gössling (Berlín, 1887) § 83 p. 102.

Euquerio de Lión († c. 450), ni *Junilio Africano* (c. 550), ni *Aurelio Casiodoro* († c. 570), ni *San Isidoro* († 636), se ocuparon de él [5].

En tiempos siguientes tampoco hemos encontrado ningún autor que dedique su atención al tema. Conocen más o menos los diversos significados de la palabra *sem* en su aplicación a Dios y se sirven de ellos pero no sistematizan [6]. Es más de notar esta omisión, porque no eran raros los autores que desde fines de la Edad Media en adelante solían anteponer al comienzo de sus comentarios, prolegómenos, cánones, reglas, etc., donde explicaban los idiotismos bíblicos (vgr.: *Salmerón, Serario, a Lapide, Bonfrère...*), y ni siquiera autores de Introducción, como *Cantalapiedra*, y lo que es más extraño, ni autores de Teología bíblica propiamente dicha, como *H. Marcel*, se hacen cargo de ello [7].

---

5 Tanto más de notar cuanto que S. Isidoro no deja de explicar en sus *Etimologías* la palabra *nomen*. *Etymologiarum* l. 1.° c. 7.°: ML 82, 82. Tychonii *liber de septem regulis*, ed. P. C. Burkitt, *Texts and Studies* III, 1, Cambridge, 1894.—S. Agustinus, *De doctrina christiana*: ML 34, 15-122, *Florilegium Patristicum* 24.—Eucherius lugdunensis, *Formularum spiritalis intelligentiae ad Uranium liber unus* e *Instructionum ad Salonium libri duo*, CSEL XXXI (1894 ed. K. Wotke): ML 50, 727-822.—Junilius Africanus, *Instituta regularia divinae legis*: ML 68, 15-42.—Aurelius Cassiodorus, *Institutiones divinarum et humanarum lectionum*: ML 70, 1105-1150; cf. también Cassiodori Senatoris, *Institutiones* (ed. R. A. B. Mynors, Oxford, 1937). En el *Liber Primus divinarum litterarum* c. XV trata n.° 2-5 de los *idiomata* de las Sagradas Escrituras sin decir palabra del *nombre*.—S. Isidoro ni en las *Alegorías*, ni en las *Quaestiones V. et N. T.*, ni en las *Quaestiones in V. T.*: ML 83 97-424, ni, como hemos dicho, en las *Etimologías*.

6 En el estudio de los textos irán apareciendo no pocos de estos autores. Baste ahora mencionar a Santes Pagnini († 1541) en su *Isagoges seu Introductionis ad sacras litteras liber unus*, Lugduni, 1528, y en la más amplia *Isagoges ad mysticos S. Scripturae sensus libri* 18, Lugduni, 1536, donde no hemos dado, en medio de tanta riqueza, con ninguna sistematización, ni embrionaria siquiera, del nombre de Yahvé.

7 Nicolai Serarii e soc. Jesu *Prolegomena Biblica et Comentaria in omnes epistolas canonicas*. Moguntiaci, 1612.—Cornelii a Lapide (ed. Vivès) vol. I. *Canones in Pentateuchum*, can. 17-19 trata de la imposición del nombre ab eventu, del cambio de nombre, de la polyonymia. En los *cánones a los Profetas*, vol. XII, tampoco dice nada.—*Pentatheucus Moysis...* a R. P. Jacobo Bonfrerio, S. J., Praeloquia in totam Sacram Scripturam.—*Libri decem hypotyposeon theologicarum...* a Martino Martini Cantapetrensi, Salmanticae, 1582. De la imposición del nombre habla en l. 2.°, c. 1.°, col. 97, y en lib. 2.°, c. 2.° establece la ecuación "nominor"="exsisto, sum". En el lib. 6.°, c. 2.°, col. 456-457 conoce la suplencia que los nombres propios hacen en hebreo del pronombre relativo.—Una excepción es Alfonso Salmerón, el cual, en sus *Prolegomena* (*Opera*, t. 1.° Coloniae Agrippinae 1612; Prolegomenon XVI), trata con exactitud y finura de la expresión "in nomine" en el Nuevo Testamento, y con este motivo explica la correspondiente paleotestamentaria, afirmando que *nomen Dei* es lo mismo que *virtus Dei*, p. 310-312.

2. Los autores de Teología bíblica

En cambio, al desarrollarse la Teología bíblica en el s. 19 como disciplina propia, el estudio de *sem Yahve* no falta en ninguna obra consagrada a ella.

> Nótase, sin embargo, una diferencia progresiva entre los autores más antiguos y los subsiguientes. Aquéllos, más enmarcados en los límites de una *Teología bíblica*, estudian más de cerca los textos mismos, para hacer en seguida su sistematización. Así, Scholtz, Zschokke, Oehler, Dillmann, Smend, Davidson, Gray. Estos autores creemos que tienen en este aspecto una posición notablemente ventajosa: la de estar menos expuestos a que ideas extrañas al contenido doctrinal de la misma Biblia se mezclen a los datos del libro sagrado.

P. Scholtz. Es interesante encontrar, vg., a *Scholtz* en 1861, que, sin filosofar sobre el nombre hipóstasis de los modernos, nos entrega una síntesis de *sem Yahve* abundante y segura[8]. El nombre Yahvé es término del AT para designar en su totalidad las propiedades divinas. Todos los rayos de luz de las divinas acciones y perfecciones se unen en él. *Sem Yahve* designa al ser mismo de Dios en cuanto revelado en la naturaleza y el hombre (Ex 23,21; cf. 33,14; Is 63,9; 1 Reg 3, 2; 8,29. 41; 2 Reg 23, 27; Ps 9, 11; 48,11; 83,17-19; 89,13; 66, 1-7; 76,2; 135,1-13; Is 30,27; Ez 20,44). Frecuentemente la frase *qara besem Yahve* = invocar el nombre Yahvé = invocar a Yahvé mismo (Gen 4, 26; 12,8; Ex 33,19; Ps 79,6; 105,1; Is 64,6; Ier 10,25; Soph 3,9). *Sem Yahve* está en estricto paralelismo con Yahvé mismo en numerosos pasajes (Ps 5,12; 20,2-6; 33,21; 44,6. 9; 69,31; 79, 6; 86, 9. 12; 103,1; 116, 4.12.13.17.) En otras ocasiones está en paralelismo con un atributo determinado o con varios a la vez (Ps 7,18; 89,25; 54,3), con su excelencia y majestad (Ps 102, 16.22; 106,47), tiene todas las propiedades del sér divino, es bueno (Ps 52,11; 54,8), único y excelso sobre toda la tierra, grande y temible (Ps 83,19; 99,3), santo (Ps 33,21; 103,1; 105,3; 106,47; 111,9), magnífico y eterno (Ps 8, 2.10; 72,19; 113,3; 135,13). Sobre el lugar de la Teología bíblica en que estudia al *sem Yahve*, ya dijimos más arriba.

H. Zschokke. No muy posterior es *Zschokke*, quien en 1877 amplía el estudio de Scholtz. En especial reclama para *sem Yahve* el significado de sinónimo con Yahvé en las expresiones que consisten en "*despreciar*" Mal 1,6, "*honrar*" Mal 2,2, "*apreciar*" Mal 3,16, "*amar*" Is 56,6, "*blasfemar*" Is 52,5, "*profanar*" Ier 34,16, Ez 20,39; 43, 7.8 Am 2,7, "*temer*"

---

8 Scholtz, P., *Handbuch der Theologie des Alten Testaments* (Regensburg, 1861) 203 s.

Mal 3,20, "*santificar*" Is 29,23, "*jurar*" Ier 12, 16, "*acordarse*" Bar 2,32. También Zach 14,9: "*El será uno y nada más que uno*".

Entre las actuaciones y divinas manifestaciones, que sintetiza el *sem Yahve*, distingue aquellas que revelan su santidad de las que muestran su excelencia y de las que le presentan al mundo en poder y majestad y juicio. Estudia la expresión *Yahve semô*, que más tarde ofrecerá a Giesebrecht punto de reparo. No se le pasa inadvertida la fórmula *niqrā sem 'al...* Respecto de *qarā besem Yahve*, que interpreta "*exclamar el nombre*" o "*invocar el nombre*", explica el *bet* como introducción del objeto en que el afecto del clamante descansa. "Nombre" en esos casos es lo mismo que esencia o sér y persona. El clamante se encuentra aquí en Dios, en íntima comunión con El. La frase significa la invocación íntima con boca y corazón, y sólo se usa del verdadero culto de Dios [9].

G. Fr. Oehler. Oehler permanece en las posiciones tradicionales. Estudia el *sem* como manifestación de Dios *ad extra*, y sin llegar a ver en él hipóstasis, pone de relieve su enorme realidad en pasajes como Is 30,27, Ps 54,3, Ier 10,6; 1 Reg 8,42. La expresión "*poner su nombre en...*", no es para Oehler elegir un lugar donde sea Dios honrado con sagradas solemnidades (eso es una consecuencia), sino que se trata de una presencia de Dios no meramente pensada y simbólica, y la fórmula "*nombrar el nombre de Dios sobre alguno*", no quiere decir otra cosa sino que Dios ha escogido y levantado al respectivo a una relación enteramente especial con El. Oehler se fija además en la fórmula "*besem Yahve*", que unas veces interpreta objetivamente como "virtus", "representación", "autoridad", y otras subjetivamente, como "pronunciación del nombre divino" [10].

A. Dillmann. También A. Dillmann permanece en las posiciones tradicionales, pero con puntos de vista propios. En la imposibilidad de abrazar con uno ni con muchos nombres los conceptos sobre Dios, cree Dillmann encontrar la razón de por qué el vocablo *sem* se haya empleado para indicar el nombre de Dios, y de ahí, sin más, al mismo Dios (cf. *hassem* Lev 24,11.16 Deut 28,58), aunque cuando esta aplicación se hace frecuente es en tiempo del judaísmo postbíblico. Por otra parte, no teniendo el AT una palabra para decir "*esencia*", usó de la fórmula *sem Yahve* para decir "*esencia de Dios*". Esto explica el frecuentísimo uso de *sem Yahve* para significar a Dios mismo, aun allí donde solamente se trata de su presencia protectora, auxiliadora, punitiva, etc. Finalmente, rechaza el sentido que Smend da en algunos casos a *sem Yahve* = di-

9 Zschokke, H., *Theologie der Propheten des Alten Bundes* (Freib. i Br. 1877) 5-10. Contra la última afirmación está 1 Reg 18, 24 s.

10 Oehler, G. Fr., *Theologie des Alten Testaments* 3 (Stuttgart, 1891) 194-200.

vino acogimiento de la plegaria. Este, según Dillmann, jamás se da en el AT [11].

R. Smend. En su *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* propone ciertas ideas particulares que no coinciden con las que hasta ahora hemos encontrado. Después de recordar la conocida identidad nombre = esencia (Eccl 6,10, cf. Gen 2,18), su aplicación a *sem Yahve* como resumen o síntesis de ella, en especial de su poder y grandeza (Ex 15,3 Is 47,4), la coincidencia entre *sem Yahve* y la manifestación de su grandeza en la liberación y glorificación de su pueblo (Is 52,6; 64,1), establece tres categorías que más tarde recogerán en sus comentarios Cheyne, Duhm y Marti, entre otros. El *sem Yahve* es frecuentísimamente "adoración y culto de Yahvé", que culmina en la solemne invocación del nombre, culto a veces olvidado (Ier 23,27), otras amado (Is 56,6). Es también lo mismo que "*Dios invocado*" (Ps 20,2.8; 44,6; 1 Sam 17,45), de donde provino el usar el *sem Yahve* por "*Dios que oye*" (Ps 52,11; 54,8; 135,3). A estas tres últimas categorías pertenecen Ex 20,24 e Is 18,7, y las fórmulas deuteronómicas "*poner el nombre*" 1 Reg 9,3, "*hacer que habite el nombre*" Ier 7,12, y "*estar el nombre*" 1 Reg 8, 16.29. En todas ellas "*nombre de Yahvé*" = Dios presente para el culto. Especialmente tiene este sentido 1 Reg 8,29. En cambio, la fórmula de Ex 23,21 no ofrece para Smend dificultad: significa simplemente que el *mal'ak* manda y obra en nombre y con autoridad de Yahvé. Igualmente Mich 4,5 no significa otra cosa sino que los pueblos caminan (= obran) por y con autoridad de sus respectivos dioses. Y en la tan aducida hipóstasis de Is 30,27 no es *sem Yahve* otra cosa para Smend que "*la grandeza misma de Yahvé*".

Finalmente, Smend explica la fórmula *qarā bᵉsem Yahve* como solemne exclamación del nombre de la divinidad, con la cual era solicitada a tomar su parte en el sacrificio. Y aquí está, sin duda, el comienzo de la oración, consagrado y realzado por las órdenes de silencio; cf. Soph 1,7, Hab 2,20, Zach 2,17, así como entre los árabes nos encontramos con un momento de silencio después del degüello de la víctima, expresión del temeroso sentimiento: ¡la divinidad se acerca! [12].

Pero con la aplicación de la Historia comparativa a la religión israelita se va a introducir un doble cambio de orientación. Primeramente, el principio evolucionista, indebidamente empleado, terminará por extinguir la Teología bíblica, convirtiéndola en mera *Religionsgeschichte;* y, en efecto, los veinte primeros años de nuestro siglo no darán apenas una sola Teología bíblica [13]. En segundo

11 Dillmann, A., *Handbuch der alttestamentlichen Theologie* (Leipzig, 1895) 208 s.

12 Smend, R., *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* ² (Freiburg i. Br. 1899) 277-278 (nota).

13 Una presentación bastante amplia del fenómeno y sus causas hizo

lugar, la continua aparición de paralelos extrabíblicos de las antiguas religiones deslumbra de tal manera a los biblistas, que olvidan casi por completo el estudio de lo específico de la religión revelada y, puestos los ojos en las analogías, no ven el relieve de esenciales diferencias [14].

B. Stade. Con B. Stade en su *Geschichte des Volkes Israels*, se nos presenta el nuevo tipo de historiador israelita, aunque no dejará más tarde en su *Biblische Theologie* de rendir siquiera culto al nombre, bien que dicha *Biblische Theologie* no se distingue en nada de una *Religionsgeschichte*.

Por el momento notemos que como historiador de Israel se preocupa de un problema que tiene relación inmediata con *sem Yahve*: la labor de los redactores deuteronómicos, para conciliar con teológica y práctica corrección la antigua y popular idea de que Dios habitaba en el templo, aunque propiamente donde habita es en el cielo. Las promesas de Ezequiel describiendo la vuelta de Yahvé a su futuro templo para habitar en él y en medio de su pueblo, hacían más urgente una fórmula sana: ésa fué la de que no Yahvé, sino su nombre, habitaría en su templo. Pero Stade no admite que esa fórmula contenga ni siquiera una real presencia graciosa de Yahvé en el templo, ni mucho menos cree que de ella se deduzca una hipostasificación (ya que la fórmula está imitada de aquella que precisamente quiere negar: "*habitar allí*"), sino que encuentra la explicación en la frase "*nombrar el nombre sobre alguno*" = darle posesión. Esa frase se usaba ya del templo (Ier 7,10s.) y significaba que Yahvé había escogido el templo para propiedad suya y por tanto tendría sobre él atención. Luego la frase "*pondrá su nombre en el templo*" equivale a "*oirá las oraciones que en él se le dirijan*", como lo

---

F. D. Smart, *The Death and Rebirth of Old Testament Theology*: Journal of Religion 23 (1943) 1-11, 125-136 Como respuesta apareció en la misma revista el artículo de W. A. Irving, *The Reviving Theology of the Old Testament*, 25 (1945) 235-246. Cf. la escogida bibliografía que sobre este problema, sin verdadera solución definitiva para la mayor parte de los autores mencionados (por falta de fundamento firme teológico), da P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments* (Bonn, 1940) 3. Ultimamente vuelve sobre el tema reconociendo y afirmando alguna de sus bases H. W. Hertzberger, *Zur neueren Auslegung des Alten Testaments*: Theologische Literaturzeitung 74 (1949) 211-213.

[14] Esta desorientación metodológica contrapesa otros méritos de la escuela arqueológico-comparativística de Gunkel-Gressmann, a pesar de que ambos portaestandartes reclamaban contra ella. Ya Boehmer señaló en el tema de esta disertación el peligro y sus efectos en la obra de A. Dietrich, *Eine Mithrasliturgie* 2 (Leipzig, 1910); J. Boehmer, *Das biblische "Im Namen": Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?*: Studierstube 2 (1904) 581 s. Por lo demás ha sido bien puesto de relieve en diversos trabajos posteriores sobre temas concretos, por Heinisch, Nikel, Göttsberger... y desde un punto de vista general por H. Pinard de la Boullaye, *Histoire comparée des religions* 2, vol. 2.º (París, 1925) 55-80, 113-115, 122.

comprueba 1 Reg 8,43. Por si acaso, todavía un redactor posterior aclara: Dios oye no en el templo, sino en el cielo (ibíd. 8,30,32.34.36.43.45.49; aun dentro de la interpolación 44-51). Y todavía Paralipómenos precisan aún más; el templo es lugar sólo del sacrificio (2 Par 7,12b-15 y cf. 1 Par 21,16).

Pero Stade se da cuenta de que aun surgirán en la piedad del Salterio muchas declaraciones que contradicen a esa ausencia divina del templo y retraimiento en el cielo. Por eso continúa: la realidad cultural contradecía prácticamente, pues supone que Dios está allí mismo en persona. Las expresiones que declaran el templo "*casa de Dios*", o que hablan de "*ver su rostro*", etc., son frecuentes (Ps 83,13; 87,3; 101,8; 48,2s; 99,5; 132,7). Aunque a veces acentúan el cielo como habitación de Dios (2,4; 11,4; 18,14.17; 29,9; 103,19; 115,3; 123,1), pero mucho más acentúan que el Salvador de Israel o de Judá está en la comunidad, en Sión (Ps 9,12; 3,5; 65,2s; 121,1: 14,7; 20,3; 128,5; 134,3). Y aun ponen juntas las dos ideas, sin creer que una debe eliminar a la otra (Ps 14,2.7; 20,3.7). Por más que la idea de la trascendencia tenga en sí un valor superior, la de la presencia era mucho más importante para la conservación y desarrollo de la religión, porque sólo con ella se siente confianza y seguridad en Dios (Ps 48,9; 78,69; 68,17; 132,14). Además, esa creencia dignifica el culto y engrandece al templo: por eso hacia el templo va la oración (Ps 5,8; 138,2; 28,2; 99,9; 121,1; 132,7; 1 Reg 8,48; Ion 2,8; Dan 6,11). Esta importancia que tenía para la piedad de la comunidad, y la imperfecta idea que aun tenían del reino de Dios, explica por qué el judaísmo nunca salió de la contradicción que existía entre su idea de Dios y su culto. Estaba aún por venir Jesucristo [15].

Nos interesan estas declaraciones de Stade, cuyo valor examinaremos en su lugar, pero que, desde luego, le ponen en consciente oposición a los que más tarde, como Giesebrecht,

---

15 *Geschichte des Volkes Israels.* 2. Bd (Berlín, 1888) 245-251. Notemos, sin embargo, que STADE hace responsables de las fórmulas *lasûm sem Yahve sam* y *lesakken sem Yahve sam,* no a los deuteronomistas sino a los redactores que en tiempos exílicos o postexílicos unieron Deut a Jer. En el verdadero Deut y en su escuela la frase era solamente "*erigir* al nombre una casa". Cuando más tarde se forjó la de "poner" o "hacer habitar" el nombre en el templo, su sentido no fué el de colocar allí la hipóstasis *sem Yahve,* sino colocar en el templo el nombre como equivalente de "llamarlo con su nombre" (de Yahvé), y las consecuencias, las de dirigir a él su atención (como explicamos en el texto), atender los ruegos allí manifestados, etc. En 1 Reg 8, 1-14 tenemos la antigua persuasión de que Yahvé habita en el templo, que viene explicada en sentido deuteronomístico en 9, 3 y en 8, 29. 43. 52 (que son arreglos posteriores). En el Deuteronomio mismo la frase no aparece sino en aditamentos secundarios posteriores. En 1 Reg 8, 43 tenemos la demostración de que el sentido de la frase moderna es el que hemos dicho de propiedad y solicitud consiguiente, más el de exaudición de ruegos, que es su natural complemento. STADE, o. c. t. 2.° 247-248.

verán en las expresiones estudiadas manifiestas hipóstasis del nombre.

La posición de Stade pudiera parecer conservativa, pero más adelante le encontramos en su *Biblische Theologie* como uno de los más decididos partidarios de la evolución religiosa de Israel desde los más bajos fondos, y de la tardía adquisición de un monoteísmo estricto, a la vez que resuelto comparativista [16].

3. Las grandes monografías

La aplicación, que mencionamos, del principio evolucionista y de la Historia comparada de las religiones al campo escriturístico, iba a tener inmediata repercusión en el tema que nos ocupa. En efecto, el enorme material religioso oriental que la arqueología exhumaba, y el más vasto y complejo aún que recolectaba la naciente y juvenil Etnología religiosa, determinaron el carácter de tres monografías fundamentales sobre el *sem Yahve*.

J. Boehmer. En 1898 Julio Boehmer publicaba su estudio *Das biblische "Im Namen"*, cuyo objeto era investigar el sentido de la fórmula bautismal [17]. Convencido de que el origen de la fórmula εἰς τὸ ὄνομα no puede ser griego, sino paleotestamentario, se dirige a buscar en el AT su génesis. Según él, no teniendo εἰς τὸ ὄνομα representación adecuada en el *lesem* del AT, hay que buscarla en *besem*. Jesús o Mateo allí donde leemos εἰς τὸ ὄνομα se sirvieron de *besem*. El introductor de εἰς τὸ ὄνομα es Pablo, y en Mt 28 procede del traductor griego. Y ¿cuál es el sentido paleotestamentario de *besem*? El que corresponde a cada uno de sus componentes. *Sem* en AT es la manifestación de lo que hay en Yahvé, de su interior, de su esencia. La partícula *be* no tiene otra significación que la local "*en contacto con*", "*en comunión con*". Esto en el aspecto filológico. Pero Boehmer no se contenta con ese aspecto filológico.

---

16 *Biblische Theologie des Alten Testaments*. I. Bd. *Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums* (Tübingen, 1905). Allí (p. 72) nos remite a las creencias mágicas de los primitivos en el nombre, al poder con que se coacciona a la divinidad y la trae al lugar donde se la invoca, a los nombres tabús, a la personalidad y doble del nombre, para explicar la suerte de la expresión "nombre de Yahvé" (p. 73), aunque en el culto no influyesen (= no se conociesen) hasta el s. 7.º Y (en p. 150) añade que es cosa averiguada que Israel, como los demás pueblos, creía en el influjo mágico del nombre sobre el portador. En cuanto a las frases "hacer habitar su nombre", "poner allí su nombre", etcétera, mantiene la misma explicación que dió en su historia.

17 J. Boehmer, *Das biblische "im Namen". Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über das hebräische besem und seine griechische Aequivalente (im besonderen Hinblick auf den Taufbefehl Matth. 28, 19)*. Giessen, 1898.

El cree que un conocimiento completo del asunto, sólo se obtendrá no cerrando los ojos a la conclusión, fruto de la aplicación a la interpretación de la Biblia de la Historia de las Religiones y de la Historia de los pueblos, de que en el uso del bíblico "*en el nombre de Yahvé*", hay diversos elementos que en ningún modo se han fundido. A saber: 1) *sem* u ὄνομα significan "nombre" = una palabra que es designación, apelación de un objeto; lo mismo en hebreo, que en griego, moderna o antiguamente. 2) Aplicada esa apelación de un objeto a un individuo, a una persona, se convierte en designación de ella, en *Vergegenwärtigung* de ese individuo, y ya no significa el mero conjunto de sonidos, sino la persona en total bajo un aspecto determinado, aquel precisamente que para los semejantes es asequible. Prueba: la fe en el nombre y la superstición del nombre en todos los pueblos de todo tiempo y que hoy sobrevive en los pueblos naturales de toda la tierra. 3) El uso bíblico se ha de explicar por la combinación de 1 y 2, ya que para explicar "*temer el nombre de Dios*", no basta el 1, y "*bendecir con el nombre del Señor*", aunque lingüísticamente quedaría explicado con 1, sin embargo por su contenido se remonta a 2.

> Es verdad que Boehmer cree asimismo que lo *religionsgeschichtlich* tiene el peligro de buscar lejos lo que está cerca, de no ver qué es lo fundamental, lo propio y diferenciativo, sino lo semejante, y que, aun afirmando que la creencia universal en el nombre constituye en AT y NT el retrofondo, no cree que lo constituya de un modo mecánicomágico, sino neumáticoético, de modo que en el uso lingüístico de la Biblia no hay abuso supersticioso, sino que la conciencia del mismo ha sido superada por un poder superior: el espíritu de la religión revelada. Pero así y todo, la admisión de la creencia universal en el nombre, aunque superada éticoneumáticamente, era un *signum temporum* y no habían de faltar quienes rechazasen ese temperamento y parificasen creencia con creencia, igualando diferencias y borrando diversidades[18].

F. Giesebrecht. En 1901 publica F. Giesebrecht su obra *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens*[19]. El momento en que vió la luz, que era el de mayor incremento de lo comparativístico, el espaldarazo que solemnemente recibió de Gunkel, patriarca del movimiento[20], y propios valores de que no carece la obra, hicieron que su influjo penetrase en todos los campos del trabajo: los comentarios, las Teologías bíblicas, o, mejor dicho, las Historias de la religión de Israel,

---

18 O. c. 1-2, 2-9, 13-17, 25-40, 40-63 y J. Boehmer, *Das biblische "im Namen": Zauberformel? Phrase? Glaubensbekenntnis?*: Studierstube 2 (1904) 580-595 espec. 580 s., 591 s.

19 *Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*. Koenigsberg, 1901.

20 Deutsche Literaturzeitung 1901 col. 2821-2823.

las monografías subsiguientes sobre el tema; en todos repercute y penetra casi como adquisición definitiva.

Expongamos sumariamente la obra que realiza Giesebrecht. Su finalidad es clara: iluminar la oscuridad que para nuestro mundo de ideas encierra el uso paleotestamentario de "*sem Yahve*" por medio de la Historia comparada de las religiones [21]. El resultado a que llega es terminante. la idea de *sem Yahve* no representa un *specificum* del AT, sino que tiene sus raíces en la repercusión religiosa de la mentalidad primitiva universal, que aun hoy perdura aislada, sobre el nombre. Partiendo de aquí, el uso bíblico de *sem Yahve* se ilumina hasta en sus más apartadas ramificaciones [22].

Para llegar a este resultado Giesebrecht estudia primeramente el uso de *sem* y especialmente de *sem Yahve* en AT.

Ya la imposición de los nombres nos manifiesta que el nombre era algo más que un conjunto de sonidos distintivo de un sér. Esta misma conclusión se desprende de la estrecha relación entre nombre y posteridad, entre nombre y presencia del sér nombrado, y también del hecho de que "nombre" sea por una parte lo mismo que fama, y por otra represente a la persona [23].

Una vez que poseemos estos datos generales, Giesebrecht se dirige al *sem Yahve*. Apartados los textos en que nombre = honor [24], estudia en seguida aquellos en los que "nombre" es un distintivo de Yahvé [25], y aquí se pone de relieve la

---

21 *Vorwort* p. III, p. 3, y a ello dedica toda la 3.ª Parte pp. 68-87, y aun la 4.ª, pp. 88-127.

22 O. c. 94 s., 99 s.

23 O. c. 9-14, 16 s., 18. Eccl 6, 10 supone la preexistencia del nombre. O. c. 14. 15. 17. El nombre representante de la persona en Est 3, 12; 8, 8. 10; 1 Reg 21, 8; Jer 29, 25; 1 S 25, 5. 9 Est 2, 22.

24 Is 63, 14. Mi 1, 11; 1 Reg 8, 42; 2 Par 6, 32 s. Ps 8, 2. 10; 138, 2; 2 Sam 7, 26; Ps 135, 13; 115, 1; Is 55, 13; Deut 26, 19; Ier 13, 11 Soph 3, 19 s. Ier 33, 9 Ez 34, 29; 1 Par 22, 5 Ps 110, 2. 16 Is 48, 9 Ps 23, 3; 31 4; 25,11; 143, 11; 109, 21; 106, 8; 79, 9 cf. o. c. 18-20. La expresión *lema'an sem* mejor se refiere a "honor", "gloria" que a "esencia", a causa de ir en paralelo a veces con *tip'eret* y de que los gentiles cambiarán en temor su irrespetuosidad; pero sobre todo se ve claramente en Ez 20: por respeto de su nombre ante los gentiles. Lo mismo Ier 14, 7, 21 y 1 Sam 12, 22 o. c. 19-20. También la fórmula *lesem* absolutamente empleada (sin genitivo), tiene el sentido de "en honor", "para gloria": Is 60, 9 Ier 3, 17 Ios 9, 9; 1 Reg 8, 41; 2 Par 6, 32. Excepción con *lema'an* es Is 66, 5 y caso de glosa oscura 1 Reg 10, 1.

25 O. c. 21-33. En p. 21-23 estudia la expresión *niqra sem 'al...* de uso corriente para significar posesión, protección con afecto y efecto. En p. 23-24, el nombre como hoy lo entendemos (=mero distintivo): Ex 3, 13. 15; 6, 3 Gen 32, 28 s. Iud 13, 6; 17, 18; Gen 16, 13 Zach 14, 9 Ex 20, 7 Deut 5, 11; 10, 8; 21, 5; 2 S 6, 18; 1 Par 16, 2; 23, 13 Num 6, 27: 2 Reg 2, 24 Ps 118, 26; 129, 5 Deut 6, 13; 10, 20 Lev 19, 12; 1 Sam 20 42 Ier 12, 16 Is 48, 1 Zach 5, 4 Ier 44, 26. La expresión *dibber* (*nibba* o *hitnabbe*) *besem Yahve* no es "por encargo de", sino "usando el nombre

íntima y duradera conexión que existe entre "nombre"[26] y culto, conexión que termina por operar una fortísima independización del nombre. Además, el análisis de la expresión *Yahve semô*, que aparece especialmente en las doxologías de Amós y Jeremías y en el Deuteroisaías, nos da el resultado de que las determinadas concepciones, preexílicas sin duda, que encierra la expresión, no se resuelven en un "*nombre*" que sea "designación-descripción de la esencia"[27].

Pero además el estudio de los textos demuestra que al "*nombre de Yahvé*" se le atribuía una fuerza especial[28].

Esta atribución es la razón de que en los libros deuteronómicos aparezca el nombre de Yahvé en frecuentísima relación con los lugares de culto y como un ser junto a Dios. Es inútil pretender con Stade que las expresiones con que en esos libros se habla de un *habitar el nombre en el templo* signifiquen solamente que Yahvé, por ser el templo su posesión a causa de la imposición del nombre, atiende constantemente a él. Con esa expresión de "*habitar el nombre en el templo*" los deuteronómicos pretenden, por una parte, algo más que indicar la posesión, como lo hace Jeremías, y por otra parte, sin embargo, tratan de evitar con ella el decir que Yahvé mismo está en el templo, como lo decía el pueblo. Es una frase intermedia, que forjaron con el apoyo que les daba en la lengua religiosa del tiempo la apelación general de "*lugares del nombre de Yahvé*" con que se designaba a los sitios del culto. Con esto lograron que en vez de nombrar al Dios de Israel, se nombrase a un representante suyo. Lo mismo sucedía antes con *penê Yahve*[29].

El último resultado de esta investigación sobre los textos en que recurre *sem Yahve* es sumamente importante: el nombre de Yahvé aparece frecuentemente como medio dinámico y de salvación, y tanto se le va separando de Yahvé, que se puede hablar de él como de un ser independiente[30].

¿Cómo han de interpretarse estos hechos? La respuesta a esta pregunta ocupa el resto de la obra. Los antecesores de Giesebrecht, cuyas doctrinas expone y critica, dejan por aclarar los siguientes puntos: *a*), la frecuencia extraordinaria con que recurre "*el nombre de Yahvé; b*), la análoga alta estima del nombre humano; *c*), el nombre como sinónimo de existencia que incluye la presencia; *d*), el nombre medio dinámico junto a Dios; *e*), la hipostasificación del nombre; *f*), la locali-

---

de Yahvé" p. 24. Ulteriores casos de *sem*=distintivo son las expresiones *qara besem Yahve* p. 25, *hizkir besem Yahve*, etc.

26 O. c. 26. Como objeto de culto paralelo a Yahvé, es el nombre objeto de amor: Ps 15, 12; 69, 37; 119, 132 Is 56, 5. O. c. 27.

27 O. c. 29-34.

28 O. c. 33.

29 O. c. 34-41: "El *sem Yahve* en el templo".

30 O. c. 41-44: "El *sem Yahve* como medio dinámico"; p. 44-45: "El *sem Yahve* como ser independiente".

zación de ella en el templo, y *g*), la expresión *Yahvé semó* en pasajes enfáticos de la profecía hímnica [31].

Por eso en una 3.ª Parte trata de encontrar Giesebrecht una solución propia, para la que busca luz en la comparación con los datos de otras religiones. A los recogidos por *Nyrop* y *Andrian* añade él otros hallados en *Erman, Zimmern* y *Lenormant* [32]. Con esto cree en la 4.ª Parte [33] poder asegurar: el nombre, que para la Humanidad primitiva era demónico, relativamente independiente del portador, y a un tiempo ser paralelo del hombre e importantísimo para su bien o mal, tiene en AT aplicado a Yahvé ese mismo carácter aun tratándose de los profetas: es un medio para poner en actuación las fuerzas divinas, aunque no mecánicamente, sino que los píos de Israel concebían este uso éticamente. La diferencia con nosotros está en que nosotros no damos absolutamente ningún valor dinámico al nombre mismo.

> Hay todavía otros hechos que merecen atención. En la formación de nombres compuestos de la antigua Babilonia y también en los hebraicos, los nombres, aunque religiosos, llevan con frecuencia bien oculto a Dios (así "padre", "dios" "su nombre"). La explicación la encuentra Giesebrecht en que con esa disimulación se trataba de cubrir el nombre del dios tribal o familiar con un *tabú*.
>
> En algunas inscripciones se presenta a la diosa Astarte como "nombre de Baal". De aquí se puede explicar cómo el "nombre de Yahvé" (lo mismo su *panîm*) es sencillamente predicado de un sér independiente junto a Dios, aunque a él subordinado, y que se ha, respecto a Dios, en una mezcla de identidad y diferencia, igual a la que el hombre primitivo concebía entre nombre y portador. En este supuesto se explican Is 30,27 y Ex 23,21. En cuanto a la localización en el templo, el paralelo saliente es el de los *genii* romanos [34].
>
> Como apéndice estudia Giesebrecht algunos casos más chocantes y raros; vg.: Am 6.10 Mal 2,5; 3,20; 2 Reg 5,11 Prov 30,4; 2 Sam 6,2 [35]. Además de un apartado contra Boehmer, cierra la obra un Excursus sobre la formación nominal minea con *s m h* (= *sumuhu*) [36].

A la obra de Giesebrecht siguieron en 1903 dos a la vez paralelas y divergentes. Paralelas, por ocuparse ambas de "el nombre de Dios" en AT. Divergentes en el fin, método, resultados. Es el autor de la primera W. Heitmüller, y el de la se-

---

31 O. c. 45-66; 66-68.
32 O. c. 68-87.
33 O. c. 88-127. "Síntesis" p. 88-94. "Aplicación al AT" p. 94-127.
34 O. c. 101-126. El estudio de la doxología *Yahve semô* lo hace en p. 127.
35 O. c. 128-133.
36 O. c. 134-140; 140-144.

gunda Benno Jacob. Pero antes de exponerlas conviene mencionar una, intermedia temporal e ideológicamente.

T. K. Cheyne. A comienzos del siglo dedicó T. K. Cheyne un artículo en su *Encyclopaedia Biblica* a la palabra "*nombre*" [37]. Finalmente se fijó en la relación entre *zeker* y *sem*, viendo en Ex 17,14 Ps 34,16 Ex 3,15 Ps 30,5; 97,12 Os 12,5 el sentido de mención, nombre..., pero concretando en Ps 6,5 el *zeker* a la solemne mención de los títulos honoríficos divinos en el culto. Para *sem* rechaza como primer sentido el de "*monumento*", aunque para ello tenga que recurrir a operaciones atrevidas en el texto de 2 Sam 8,13 y Gen 11,4, y en Is 55,13 solamente niegue *la certeza* de la opinión contraria. En cambio, ve en Is 56,5 más que "*monumento*"; hay allí una idea mística y primitiva, la de los eunucos que aun muertos gozarán de la conciencia del honor que se les tributará en la tierra por la comunidad reunida en el templo. En otras palabras: ningún culto dará tanta satisfacción a los antepasados como a los eunucos muertos les dará la satisfacción de ser nombrados por la comunidad. Late en todo el pasaje la idea del culto a los muertos. Si ella nos extraña, más debiera extrañarnos Ps 6,5 (cf. 88,11) [38].

> Como ya dijimos hablando de Smend, Cheyne es de los que siguieron la línea de aquél respecto de la conexión entre *sem Yahve* y culto. Por eso siendo el arca lugar de habitación del *kabôd* y de *panîm* (1 Sam 4,22 Num 10.35), no lo es del nombre. La razón es que el nombre vino a estar especialmente conexo con el culto, y especialmente con el templo donde se realizaba la solemne mención de Yahvé. La conexión del nombre con el *mal'ak* era demasiado antigua para ser abandonada. Pero el arca de Yahvé, no siendo tan antigua concepción, no anexionó el nombre consigo. Cuando pasó tiempo, el nombre, que originariamente estaba asociado con el culto en todos los santuarios (Ex 20,24), poco a poco se unió al templo (Ps 18,16-29; 93 Is 18,7 Ier 7,12) [39].

En esta evolución del *sem Yahve* una cosa parece clara a Cheyne, y es que el pensamiento israelita se mostró constante en jamás pensar al nombre como un ser separado de Yahvé. Como el *mal'ak*, así el nombre es virtualmente equivalente a "Yahvé" (cf. Ps 20,1 paralelismo). Un caso como el de la frase "*Astarte nombre de Baal*", no tiene paralelo en Israel. En Is 30,27 nombre = gloria de Yahvé (cf. Ex 33,18) [40].

W. Heitmüller se propone, al igual que Bochmer, el estu-

---

37 *Name*. T. K. Cheyne, *Encyclopaedia Biblica* (Cheyne-Black) III (London, 1902) 3265-3268.

38 Art. cit. 3265.

39 Ibid. 3268.

40 Ibid.

dio de la fórmula bautismal [41]. Para ello separa, con persuasión metodológica decidida [42], la investigación lingüística [43] de la bíblico-teológica, mejor dicho, de la religioso-histórica [44].

> En la primera parte es el sentido de las expresiones βαπτίζειν (βαπτίζεσθαι) ἐν τῷ ὀνόματι (ἐπὶ τῷ ὀνόματι) y εἰς τὸ ὄνομά τινος el que Heitmüller trata de alcanzar. Cree que ni Brandt ni Boehmer han seguido el recto camino, por haber supuesto sin pruebas que las fórmulas en cuestión no se han de entender como griegas, sino como hebraísmos (Boehmer) o aramaísmos (Brandt) [45]. Este punto de partida es inconsistente y falaz. Excepción hecha de fragmentos que descansan sobre un original arameo, la lengua de los autores neotestamentarios es la griega vulgar, y según ella se les ha de entender. En su mayor parte eran judíos helenistas y una excepción entre ellos la lengua aramea: hablaban y pensaban en griego. Pero su mundo de ideas y conceptos religiosos y morales tenía una historia hebreo-aramea; el conocimiento eventual del arameo y el contacto continuo con judíos que lo hablaban, tuvo que llevar consigo un influjo arameo sobre ellos. Por otra parte, los LXX, que indudablemente condicionan las particularidades del griego neotestamentario, si son un monumento de la *koinè*, lo son no menos de una grecidad semitizante: luego en fórmulas, sintaxis y, sobre todo, léxico, hubieron de dejar sus huellas semitas, si bien fuese como grecismos semíticos [46].

De esta 1.ª Parte lingüística a nosotros nos interesa únicamente el estudio de las fuentes griegas semíticas: LXX. Las fórmulas que entran en cuestión son aquellas en que ὄνομα lleva genitivo personal y en que al mismo tiempo el ἐν o ἐπὶ τῷ ὀνόματι es una determinación modal del verbo, no del objeto [47]. Con el estudio preliminar de Ps 118,26 (Mt 21,9; 23,29 Mc 11,9 Lc 19,38 Io 12,13), que debe entenderse "bendito en el nombre del Señor, el que viene", muestra Heitmüller cuán infundada es la corriente traducción del ἐν o ἐπὶ = iussu et

---

41 W. Heitmüller, "*Im Namen Jesu*". Göttingen, 1903 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. I. Bd. 2. Heft).

42 O. c. V y 27.

43 O. c. 9-127.

44 O. c. 128-331.

45 O. c. 1-2. Aparte de que es arbitrario, con Boehmer, reducir el parentesco de ἐν y ἐπὶ τῷ ὀνόματι a *besem*, ibíd. Contra Brandt, ibíd. 3.

46 Ibíd. p. 4-7. Para apreciar la radical posición de Heitmüller contra Brandt y Boehmer, basta tener en cuenta que, según él, primeramente se ha de estudiar la grecidad profana, luego la de los LXX, en tercer lugar, y como ilustración eventual, la de los primeros escritos cristianos, y en último término subsidiariamente el hebreo-arameo, ibíd. p. 7-8.

47 Ibíd. 20 s.

auctoritate[48]. Un registro de todos los pasajes de LXX nos da las siguientes categorías: *a*), pasajes con "nombre" no de Dios; *b*), verbos del mensaje profético (profetizar, hablar...); *c*), verbos religiosos (jurar, bendecir, maldecir, invocar, clamar...), verbos de conducta (marchar, caminar...) y varios (edificar...). Como sólo seis de más de 60 pasos no se refieren a Dios, se deduce que el *bᵉsem* hebreo es en AT una fórmula casi exclusivamente de la lengua cúltica y religiosa, y como además solamente en cinco casos el *sem* no va con Yahvé, sino con Elohim, dedúcese que es el *nombre propio* de Dios el que ocurre en los pasajes de estudio[49].

¿Qué significa, pues, el *bᵉsem* en estos pasajes? Ciertamente no "en contacto con, acompañamiento, comunión...", de modo que "el nombre" obre simultáneamente con el sujeto de las sentencias[50], sino "*siendo pronunciado*". Esta es la conclusión en cada una de las tres categorías, aun en casos difíciles, como Ps 54,3. El *bet* es local y a veces tiene color instrumental. Añadamos que el uso rabínico concuerda[51].

Si ahora examinamos esos mismos pasajes griegos como

---

48 Ibid., 17-19. Las razones de su lectura en Ps 118, 26 son para HEITMÜLLER la acentuación masorética y sobre todo la fórmula misma en otros pasajes: Ps 129, 8 Deut 21, 5; 10, 8; 2 Sam 6, 18; 1 Par 16, 2 Eccli 45, 15, que nos llevan a no unir de otro modo las palabras en LXX y en NT. Ahora bien: "bendito en el nombre del Señor" no es en modo alguno "bendito iussu et auctoritate".

49 Ibid., 21-25. Los pasos en que *sem* no se refiere a Dios son 1 Sam 25, 9. 5; 1 Reg 20 (21) 8; 1 Mc 14, 43 Ez 16, 15 (añádase tal vez Ps 72, 17). Los de mensaje profético Ier 11, 21; 14, 14. 15; 23, 25; 36 (39), 9; 23, 13 (sólo en AQ). Sir 36.20; 2 Esdr 5 1; 1 Reg 22, 16; 2 Par 18, 15; 1 Par 21, 19 Ier 51 (= 44), 16 Dan 9, 6 (Theod), Deut 18, 20 (de dioses falsos). Ex 5, 23 Deut 18, 19, 20; Ex 33, 19; Zach 13, 3 Ier 20, 9; 33 (= 26), 16; 2 Par 33, 18 Ier 36 (= 29), 23. La primera categoría comprende "*jurar*" 1 Sam 20, 42 Deut 6, 13; 10, 20, "*maldecir*" 2 Reg 2, 24, "*bendecir*" 2 Sam 6, 18; 1 Par 16, 2 Ps 129, 8 Sir 45, 15 Deut 18, 5; 21, 5 Ps 118, 261 72 17 "*invocar*". 1 Reg 18, 24 Ps 116, 17; 1 Par 16, 8; 2 Reg 5, 11; 1 Reg 18, 25 Gen 12, 8, "*clamar*" 1 Reg 18, 24 (de dioses falsos), "*ofrecer*" Ml 1, 11 (A), "*orar*" 1 Reg 8, 44 (sin TH correspondiente) Deut 10, 8; 1 Par 23, 13, "*levantar las manos*" Ps 63, 5 "*salmodiar*" 2 Sam 22, 50, "*alabar*" Ps 44, 9; 1 Par 16, 10, "*servir litúrgicamente*" Deut 17, 12, "*caminar*" 1 Sam 17, 45; 2 Par 6, 16 (B), "*marchar*" Mich 4, 5, "*ir*" 2 Par 14, 10, "*llegar*" Ios 9, 9, "*edificar*" 1 Reg 18, 32 Sir 47, 13, "*congregar*" Sir 47, 18 (TH), "*despreciar*" Ps 44, 6, "*salvar*" Ps 54, 3, "*exaltar*" Ps 89, 25, "*el auxilio*" Ps 124, 8. Por razones prácticas hemos invertido el orden de las tres series en que agrupa HEITMÜLLER los pasajes.

50 Así BOEHMER, cuyo método HEITMÜLLER lo reputa erróneo por no haber separado su mentalidad bíblico-teológica de la lingüística, y por haber unido sintácticamente el *bᵉsem* con los respectivos sujetos de las proposiciones, siendo así que es determinación modal del verbo (error que ya le notó BRANDT en *Deutsche Literaturzeitung*, 1898, p. 1905), ibid., p 27-28.

51 Ibid., 29-42, especialmente p. 42 como conclusión general.

tales expresiones griegas, el resultado es el mismo: significan que se obra *pronunciando o invocando el nombre* [52].

El mismo constante significado se confirma con el estudio de la grecidad profana ambiente, precursora del tiempo neotestamentario y con el del NT griego. Hasta aquí el estudio lingüístico [53].

En la parte histórico-religiosa examina primeramente el valor del nombre en el judaísmo, concluyendo: no queda género de duda de que la creencia en el nombre divino y en sus efectos existía y actuaba muy de atrás al tiempo del NT. Para el tiempo preexílico, siguiendo a Giesebrecht, asegura: es cosa irrefutable que existen claras huellas de las ideas primitivas sobre la significación del nombre de Dios.

Sintetizando, describe la filosofía del nombre en el judaísmo de la siguiente manera: por una parte, el nombre está en mística relación con la esencia de Dios, participa de esa esencia y por tanto de su poder, representa el contenido de Dios en cuanto a ser y en cuanto a poder; por otra, tiene en cierto modo una posición y significación independiente junto a Dios, es una especie de hipóstasis junto a él, un doble de Dios [54].

> Lo restante de la obra no concierne a nuestro tema. Unicamente de paso y sin concretar textos aplica al AT lo que en el judaísmo posterior, y correspondientemente en la creencia universal en el nombre, ha creído encontrar. La objeción que nace del carácter trascendental de la idea judía de Dios, no le mueve..., porque ese concepto de Dios no es el del pueblo, es el de la teología [55].

Resumiendo, podemos decir que Heitmüller sin excepción ninguna para el AT, y con sólo dos para el NT (Cfr. nota 53), traduce siempre el *bᵉsem* (respectivamente ἐν o ἐπὶ : "pronunciando el nombre". Esta es su posición lingüística. En cuanto a la ideología, sobre significado y valor del nombre, es paralelo exacto de Giesebrecht.

B. Jacob. Si la obra de Heitmüller procede con una dirección tan rectilínea que jamás reconoce a *bᵉsem Yahve* otra significación que "*pronunciando el nombre*", la de B. Jacob no le cede en simplificación, pues nos asegura: *a*), que *sem* no significa en AT otra cosa que "*palabra*", "*vocablo*"; *b*), que ja-

---

52 Ibid., 43-46.

53 Ibid., 47-49 para ἐν y 50-52 para ἐπὶ; cfr. además ibid, 58-87. Sin embargo, concede que 1 Petr 4 14 no tiene el sentido de "pronunciando el nombre", sino "a título de", y en Juan 5, 43 "iussu et auctoritate", cf. p. 88 y 18. En p. 104-111 estudia "a título de" el uso de εἰς ὄνομά τινος en la grecidad semítica. Los LXX no presentan ni un solo caso. Mientras que 2 Mc 8, 4 no sirve por ser objeto del verbo, y 3 Mc 2, 9, aunque glosa, confirma el sentido de siempre: *pronunciando el nombre*.

54 Ibid., 154-155.

55 Ibid., 160s.; 170, nota 1.ª

más significa "*besem Yahve = en representación de Yahvé*" "*en lugar de Yahvé*". El nombre es el que da a un ser su existencia individual completa. Dar nombre es lo mismo que crear (Gen 1), y es la expresión del derecho de soberanía. Generalmente la intención del nombre y su sentido se ha de buscar más en las ideas y sentimiento de los padres, que en las cualidades del recién nacido. El nombre sirve en el AT solamente para nombrar, para traer a la memoria más o menos conscientemente las propiedades e ideas que un día se sintetizaron en el nombre al imponerlo. Y de la misma manera que *sem* solamente significa "*nombre*", así *sem* con el genitivo del nombre propio *jamás* significa otra cosa que *el vocablo de ese nombre*. El desconocimiento de esta sencilla realidad es la raíz de todos los errores exegéticos.

Jacob trata de corroborar esta significación en todos los pasajes donde ocurre *sem* en AT. Algunos ejemplos bastarán para caracterizar su manera. 2 Sam 12,28 significa que en el futuro se diría "*Rabbat-Ammon que conquistó Joab*". 1 Reg 8,43 "*la casa sobre la que se nombra el nombre de Yahvé*" = la casa de Yahvé. Am 9,12 "*los pueblos sobre los que se ha nombrado mi nombre*" = los pueblos de los que en Am 1 y 2 se han hecho oráculos que comienzan así: "*así dice Yahvé*".

Jacob avanza más, y asegura que aun en los casos en que *sem* es la suma de las propiedades representadas por el nombre, y por tanto designa la fama, no significa, sin embargo, sino "*palabra*", "*vocablo*". La consecuencia es clara: "*alabar el nombre de Yahvé*" es alabar a Yahvé, según (o por) las propiedades señaladas por el nombre "*Yahvé*". "*Profanar el nombre de Yahvé*" (Ez 36) es conducirse de modo que los demás desestimen la palabra "*Yahvé*" y la pronuncien como un vocablo de significación profana.

No sería difícil aducir otros ejemplos de interpretaciones forzadas para salvar el principio general de que *sem* es siempre = *vocablo*. Si no es Jacob el primero en proponer que Ex 23.21 se entiende de Josué, cuyo nombre está compuesto de "*Yahvé*" y "*salvar*", y por eso "*mi nombre está en él*", es interesante verle interpretar Num 6.27 de los sacerdotes que habrán de formar para bendecir al pueblo proposiciones optativas de bendición en las que el sujeto sea la palabra "*Yahvé*" y el pueblo de Dios, objeto; o cuando asegura que la fórmula *qara sem 'al* es una delicada operación gramatical, por la cual *'al* es señal de relación genitival de estado constructo, y el nombre absoluto (el que está en segundo lugar) está según el genio de la lengua *sobre el otro*.

Tratando especialmente de los *Verba dicendi*, establece Jacob el principio general de que con ellos el *bet* es *bet de contenido sintáctico*, es decir, que el verbo enuncia una acción de decir (alabar, jurar, aclamar...), la cual se ha de realizar construyendo una proposición en la que la palabra "*Yahvé*" sea sintácticamente la dominante, verbigracia: "*Yahvé sea alabado*". "*Yahvé me mate si no*

hiciere esto"... Solamente exceptúa cuatro pasajes, en los que *qará bešem Yahve* = dar nombre por medio de la palabra "Yahvé" (Gen 4,26 Is 43,7; 65,1 y Siraj).

Consecuentemente, siempre se va realizando el principio general *sem Yahve* = *vocablo "Yahvé"*.

Por eso, cuando a primera vista es desesperado el uso de tal principio, Jacob descubre una *elipsis del verbum dicendi* y el principio permanece indestructible. Así, verbigracia, con *bô bešem Yahve* Ps 118,26: *bendito sea el que viene con el nombre del Señor en sus labios* (propiamente: haciendo frases en que "*Yahvé*" sea sintácticamente dominante). Lo mismo 1 Sam 17,45; 2 Par 14,10, y así de otros verbos no *dicendi*.

Los únicos que se resisten al tratamiento son *batah* y *hasa;* pero como estos dos verbos están en una línea con los de "*amar, temer, honrar*", etc., los cuales no llevan *bet*, el principio, bien que mal, se ha salvado. La partícula *'al* con estos *verba dicendi*, la llama Jacob *'al de dependencia sintáctica*.

Conclusión: Con las explicaciones dadas caen por tierra sin fundamento los extraños teologúmenos que sobre el *sem Yahve* ha formado Giesebrecht, y su significación mágica totalmente extraña al AT.

NB. De la obra de Jacob en cuanto al NT no nos interesamos aquí, y sólo consignamos que Jacob encuentra en el NT toda la magia del nombre que Giesebrecht en el AT, y que señala a Egipto como tierra de origen de la concepción neotestamenteria (dinámico-mágica) del nombre [56].

4. Ramificación de ideas

A. B. Davidson. Un autor distinguido por su sólida concepción de la Teología bíblica como sistemática exposición de las revelaciones divinas, fué A. B. Davidson [57], quien rectificando una idea de algunos predecesores no tiene dificultad en afirmar que, si bien raramente, *sem Yahve* es más bien "lo que Dios es en sí" antes que "lo que es en cuanto revelado". Tales son los casos en que se trata propiamente de una descripción completa de su naturaleza. Pero ordinariamente predomina el aspecto de revelado [58]. En la conocida expresión "*lo*

---

56 No habiéndonos sido posible encontrar la monografía de Jacob, hemos tenido que valernos para conocer su mente de dos recensiones sobre su obra: W. Brandt, en Deutsche Literaturzeitung, 1904, col. 2.338-2.344, juzga tanto a Jacob como a Heitmüller; Heitmüller, a su vez, expone y critica a Jacob en Theologische Literaturzeitung, 1905, 369-374. A ellos nos remitimos en este resumen exposición. Boehmer también se detiene en exponerle, cf. Studierstube 2 (1904) 516-33.

57 A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*. Edinburgh. 1904.

58 O. c., 37-38.

haré por mi nombre", Davidson precisa el sentido y distingue. En unos casos, como Is 40 Ez 20,36, etc., la idea es que siendo Yahvé el único Dios y, sin embargo, Dios propio de Israel, conocido como tal por las naciones a las cuales se revelará por medio de Israel, su honor, como tal único Dios verdadero, está ligado a la historia de Israel, que comenzó con la liberación de Egipto. En cambio, en otros casos hay que explicarla según Deut 9, 26-29 Ex 32,10-14 Num 14,15-20, donde se expresan el amor a los patriarcas y al pueblo redimido por El [59].

G. B. Gray. Los trabajos que realizó Gray sobre la formación de los nombres propios en el hebreo del AT le tenían preparado para la monografía que escribió en la Enciclopedia de Hastings [60]. Sobre lo que ya conocemos, Gray insiste en el sentido, menos puesto de relieve anteriormente, de nombre = autoridad. Vg.: Ex 5,23 1 Reg 21,8 Esth 3,12 Is 26,13b (cf. 63,19) [61]. Se niega a ver en las frases "*poner el nombre en el templo*", etcétera, otra cosa que "una especial presencia habitual". Ni en Is 30,27 el nombre significa otra cosa que "*teofanía*", y en Is 48,9 "nombre" recibe el singular significado de "*alabanza requerida de todos por la divina manifestación*". Más extrañamente aun, en Zach 14,9 nombre es "*el modo con que los hombres reconocen la revelación, es decir, adoración*" [62].

No admite, sin embargo, Gray las ideas deprimentes de *sem Yahve* en AT que lo reducen todo a magia. Es verdad que, según él, *la fraseología* proviene de primitivas creencias mágicas. Pero no se puede dudar de que con esas *frases* expresaban un mundo de ideas mucho más alto [63]. Finalmente, según Gray, el *sem Yahve*, a causa de su uso sumamente característico y frecuente, pertenece a una serie de frases (*kebod Yahve*, *penê Yahve*, *mal'ak Yahve*) con las cuales los hebreos trataban de distinguir entre la divinidad en sí misma y la divinidad como manifestada y relacionada con los hombres; o, en tiempos más antiguos, entre la divinidad concebida como local y confinada (vg.: al Sinaí), y la misma como acompañando a su pueblo. En este último caso es lo más frecuente que figure el *mal'ak*, y en Ex 23,21 se combina el *mal'ak* y *el nombre*, dándonos a entender que aun cuando el *mal'ak* no es Yahvé en toda su plenitud (cf. v. 34), todavía la naturaleza de Yahvé está hasta tal punto en él, que quien le ofenda, ofenderá a Yahvé. La diferencia que hay con el paralelo extrabíblico de "Astarte, nombre de Baal", es decir, Astarte distinta de todas las demás Astartes por ser considerada como una manifestación o repre-

---

59 O. c., 332s.

60 G. B. Gray, *Name* (A Dictionary of the Bible [Hastings] III Edinburg, 1905).

61 Art. cit., 478-479.

62 Ibid., 479. El sentido que da a Is 48, 9 lo funda en el paralelismo y en *kabôd*.

63 Ibid., 480.

sentación de Baal, está en que en Fenicia, al contrario que en AT, llegó a constituir una nueva y distinta divinidad [64].

E. Kautzsch. Influjo manifiesto de Giesebrecht es el que nos muestra Kautzsch, cuya extensa, ordenada y poderosa construcción sobre la Religión de Israel fué a su vez de grande efecto en los comienzos del siglo. Publicada primeramente por la monumental enciclopedia de Hastings, fué editada póstuma, como volumen aparte, en alemán en 1911 [65].

> A Kautzsch le preocupaban los grandes teologúmenos que pretenden en la teología paleotestamentaria tender un puente entre Dios invisible e incomprensible y lo visible y palpable. Los teologúmenos más imprecisos del ser divino son el *mal'ak*, el *kabôd, panîm* y *sem Yahve*. Todos ellos emergen en tiempo preprofético y continúan luego su evolución [66]. Partiendo del *mal'ak*, Kautzsch entiende que no basta decir: el *mal'ak* en Ex 23,20s es un *representante* de Dios que habla en su nombre, sino que es una *representación* del mismo ser de Dios, tiene ser divino. En esta identificación no le iguala, ni mucho menos, el *sem Yahve*. Era el *mal'ak* una forma de aparición de Dios mismo, pero que no presentaba toda su majestad [67].
>
> Después de estudiar el *kabôd*, cree Kautzsch poder afirmar: los teologúmenos *kabôd* y *panîm*, aunque insuficientes y al mismo tiempo indispensables, dado que el hombre no entiende lo que es acción personal si no se la representa como corpórea (y aun como corpórea humana), son un progreso respecto al *mal'ak*, pues ni *kabôd* ni *panîm* tienen en primer plano corporalidad humana. Un paso más y la teología del AT nos presenta en *sem Yahve* un intento de distinción entre Yahvé inmanente y sus apariciones. El avance logra que *sem Yahve* carezca por completo de corporalización [68].

Kautzsch acepta plenamente de Giesebrecht la concepción del nombre como ser paralelo y al mismo tiempo relativamente independiente de su portador e importantísimo para su bien o mal. Esta concepción la aplica, al igual que Giesebrecht, a Dios en el AT. Pero al mismo tiempo levanta el nivel ideológico del AT, afirmando resueltamente: que el concepto craso del nombre con sus consecuencias mágicas está ausente del AT, sobre todo de los Profetas y del Salterio.

También acepta entusiasta la teoría de Giesebrecht, que niega bastar como explicación general para *sem Yahve* lo que basta con frases como "*anunciar*", "*alabar*", etc. (el nom-

---

64 Ibid., 479.

65 E. Kautzsch, *Biblische Theologie des Alten Testaments, aus dem Nachlass des Verfassers*, herausgegeben von K. Kautzsch, Tübingen, 1911. El artículo inglés de *A Dictionary of the Bible* [Hastings] está en el Extra Volume V (1904) 612-734.

66 O. c., 90.

67 O. c., 83 y 86.

68 Ibid., 90.

bre = esencia revelada; o nombre = conjunto de sonidos determinados en aquellas que nos hablan de "*pronunciarlo*", "*blasfemarlo*", "*imponerlo*", "*profanarlo*", etc.), pues hay "un enorme número" de pasajes en los que el *sem Yahve* aparece, sin más, idéntico con la persona de Dios. Tales, vgr., con los verbos "*temer*", "*amar*", "*honrar*", "*confesar*", "*confiar en*", "*esperar*". Es evidente en estos casos que se trata de una forma de aparición de Yahvé como auxiliador presente. Así, Ps 20,2; 44,6; 54,3; 118,10-12 Prov 18,10, y si el texto es seguro, Is 30,27. Si en estos pasos el nombre es lo mismo que un ser poderoso hecho persona y colocado junto a Yahvé, se explican muy bien Ex 23,21 y todos los textos con verbos de "*amar*", "*invocar*", etc., textos que no se refieren a pronunciar el vocablo "*Yahvé*" sino al ser poderoso, que en la composición de sonidos "*Yahvé*" alcanza el valor de una verdadera hipóstasis. De lo contrario, pasos como Ps 54,8s son totalmente ininteligibles [69].

Otra ventaja de esta concepción la encuentra Kautzsch, a imitación de Giesebrecht, en que así se entienden las numerosas expresiones deuteronómicas (pero de origen profético y aun anterior, cf. Ex 20,24) localizadoras del nombre en Jerusalén y en el templo. Era una verdadera necesidad preprofética hacer esa distinción entre Yahvé y su nombre o forma de aparición análoga al *mal'ak* y al *kabôd*. Si en tiempos antiguos jugaba mucho la creencia mágica del nombre, los tiempos tardíos no conocían el hondo sentido mágico del mismo en épocas pasadas. Una prueba de que estas expresiones y conceptos eran proféticos, la ve Kautzsch en que para los profetas Yahvé vive en el cielo, mora en él, al paso que en el templo quien reside no es Dios mismo, sino su representación más o menos secundaria: su nombre [70]

En ningún otro autor encontramos tanto influjo de Giesebrecht, si bien Kautzsch trata de levantar el nivel religioso en que Giesebrecht ha colocado al AT.

La idea de que era necesaria una distinción entre Dios mismo y su *sem* para salvar la trascendencia divina, penetra en adelante en la mayoría de los autores.

K. Marti. K. Marti la da por supuesta, declarando el templo mero sitio de reunión religiosa (1 Reg 8,27-29), donde se oraba al Dios *del cielo*, puesto que había de oír las oraciones que en el templo se hiciesen. Con todo, Marti confiesa que en tiempo de los profetas no había peligro en omitir esa distinción entre Dios y su *sem*, necesaria en tiempos deuteronómicos, según nos acaba de decir, para evitar peligros para el concepto de Dios espíritu trascendente. La razón es que los profetas hacían habitar a Dios a un mismo tiempo en el cielo (Mich 1,3 Ier 25,30 Deut 26,15; 1 Reg 8,12 [LXX] 27) y en el templo.

---

69 Ibid., 91-93.
70 Ibid., 93 y 214.

Ese cielo, sin embargo, era la región superior inmediata a la Tierra, región en que ya la religión popular colocaba antiguamente a Dios (cf. Gen 28,12-17) [71].

G. Westphal. Pero mucho más mantiene la teoría de la distinción teológica deuteronómica entre Yahvé y su nombre, a fin de salvar la trascendencia, *G. Westphal*, en una monografía que le había de llevar necesariamente a tratar nuestro tema en algún punto: *Jahves Wohnstätten nach der Anschauungen der alten Hebräer* [72]

Según Wesphal, las frases "*delante de Yahvé*", "*la faz de Yahvé*", etc., muestran que se creía que Yahvé habitaba de verdad en Sichem (Ios 24,1), Mispa (1 Sam 7,6), Silo (Ios 18,18; 19,51), Hebrón (2 Sam 5,3), Gibea (1 Reg 3,5)... [73].

> Asimismo, durante todo el período profético la recurrencia de dichas frases y de otras parecidas; vgr.: "*ver la faz*", como sinónimo de "*visitar el templo y adorar a Yahvé*" (1 Sam 1,22 con 3,10. 12. 19. 21. 26. 28), "*ver mi faz*" y "*pisar mi atrio*" (Is 1,12), etc.; como durante el período del segundo templo los deseos del Salmista de volver a ver la faz del Señor (Ps 42; 43), y la sensibilización de los sentimientos de adoración jubilosa en la presencia de Dios, "*entrando por sus puertas en sus atrios*" (Ps 100,2. 4), *viendo su rostro* (Ps 17,15; 11,7) [74]; como en la literatura ritual la formulación que nos muestra constantemente todo el complejo de los sacrificios realizándose en presencia de Yahvé [75]; como los gestos de la oración que se dirige al lugar donde se piensa mora la divinidad, y en concreto el templo tanto más cuanto éste aparece más lejano, como en el destierro [76]; como el oficio sacerdotal que se formula, sinónimo de "*estar delante de Yahvé*" (Iud 20,28 Deut 18,5.7; 21,5), o "*acercarse a Yahvé*" (Ez 44,15 Num 16,9; 18,2) [77]; como los elementos del santuario que están "*delante de Yahvé*") (panes de la proposición Ex 25,30; 40,22s. Lev 24,6.8 Ez 41,22, candelabros Ex 40,25, Lev 24,3.4, el altar de los holocaustos 1 Reg 8,64; 9,25; 2 Reg 16,14 Lev 1,11; 2 Par 1,5) [78]. Todos estos ejemplos bastan a mostrar que el culto tan rico y complicado del templo de Jerusalén, hasta los tiempos más tardíos, únicamente se explica en la suposición de que la divinidad adorada estaba allí inmediatamente presente [79], concepción confirmada por las

71 K. Marti, *Geschichte der alttestamentlichen Religion* [5] (Strassburg, 1907) 148.

72 Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XV, Giessen, 1908.

73 O. c., 99. De cada uno de estos santuarios principales habla, p. 100-118.

74 Ibid., 128s.

75 Ibid., 130-132.

76 Ibid., 132-134.

77 Ibid., 134s.

78 Ibid., 138s.

79 Ibid., 142.

análogas de Fenicia [80], Egipto [81], Babilonia [82], Grecia y otros pueblos [83]. El nombre más frecuente del templo = "*casa de Yahvé*", se encuentra ya desde la llamada *Tempelquelle* (= 1 Reg 6,2s = 1 Par 1,18), que remonta a los comienzos mismos del templo [84]. Además de que las terminantes declaraciones de los profetas, que repiten la presencia de Yahvé mismo en el templo [85], no dejan lugar a duda de que para ellos, aunque en menor escala y con una elevación superior al pueblo, Yahvé ejercitaba su presencia en el templo [86].

Pero según Westphal, entre la concepción popular, crasa y naturista, y la profética, desligada de todo interés material y ocupada únicamente de lo ético, se coloca una tercera, la sacerdotal, no espontánea, sino elaborada, especie de compromiso para conservar lo palpable y práctico de la fe popular y lo correcto y puro de la trascendente idea profética de Dios. Esta la encontramos en los deuteronomistas. Westphal sigue plenamente a Giesebrecht en la filosofía del nombre que ya conocemos, y en ella encuentra la explicación de las fórmulas deuteronómicas "*poner el nombre en el templo*", "*hacer habitar el nombre en el templo*", "*estar el nombre en el templo*". Como el nombre era para el oriental mucho más íntimo a la persona portadora que lo que nosotros podemos ni sospechar, estas fórmulas satisfacían a la vez a la concepción profética que no consiente vincular a Dios localmente, y a la fe popular; pues aunque es verdad que no Dios mismo, sino su nombre es el que según ellas habita o está en el templo, sin embargo, como el nombre es algo del mismo Dios, es una íntima representación de Dios [87].

De entre los profetas siguientes es Ezequiel el que más concede a la concepción popular [88] y Deuteroisaías el que más se aparta de ella [89], mientras Ageo y Zacarías se acercan más a Ezequiel [90], así como Esdras y Nehemías representan la forma de espiritualidad sacerdotal, y por eso recurren en ellos las fórmulas deuteronomísticas [91]. Los salmos, en cambio, nos presentan un equilibrarse de las dos tendencias casi por igual, apareciendo unas veces el cielo como morada de Dios y otras Sión, pero habiéndose afinado en éstas el pensamiento, pues

80 Ibid., 143.
81 Ibid., 144s.
82 Ibid., 145-147.
83 Ibid., 147s.
84 Ibid., 119.
85 Ibid., 171-185.
86 Ibid., 185s.
87 Ibid., 186-194.
88 Ibid., 194-201.
89 Ibid., 202s.
90 Ibid., 203s.
91 Ibid., 206.

jamás habita el *Sanctissimum* [92]. Y no sólo el templo, ni sólo Sión, sino toda Jerusalén es celebrada como habitación de Dios [93]: ella es el lugar donde se siente la proximidad de Dios, el punto de partida del auxilio divino, el centro del reino de Dios [94], y por ello el vínculo de unidad del judaísmo mundial [95]. La base de todos estos atributos la constituye el sentimiento de la cercanía de Dios [96].

Pero Westphal termina el estudio de los Salmos con una conclusión que no se sospechaba en su análisis de los mismos: "*De los salmos sacamos la impresión de que la mente popular había roto con la antigua e ingenua concepción, según la cual Yahvé habita en el oscuro apartamiento del templo, y de que la idea de la habitación celeste se ha impuesto. Con todo, Sión sigue siendo aún estimada sin mengua como habitación terrestre de Yahvé; en ella se concentra el vivo interés del judaísmo universal; a ella se vuelven los ojos de cuantos confiesan a Yahvé en este mundo, no a él mismo o a su* PANÎM, *sino a su culto, que, aun cuando débil destello de su excelsa grandeza, es la gala y pompa que le compete. La fe oficial sabe que Yahvé está en el cielo, pero el interés religioso le busca en Sión*" [97]

> Que es lo que en la séptima conclusión expresa en la misma forma desconcertante: "*Después del destierro, mientras la estima y escrupulosa observancia del ritual del templo crece, en la misma medida decrece la forma grosera de la fe en la presencia* CORPORAL [98] *de Yahvé en el templo, y deja el puesto a una valorización especial de Sión como lugar de predilección y revelación del Dios del cielo y como centro de todo el judaísmo. "Yahvé en el cielo" era un artículo de fe; "Yahvé en el templo", un juicio religioso de valor*".

Estas conclusiones las trata de justificar más adelante cuando asegura [99] que en los salmos hímnicos de la Naturaleza, donde se canta el poder de Yahvé, es la idea del cielo-morada artículo de fe teórico-dogmática, mientras que en los cúlticos el interés actual va más, en consonancia con la fe popular, al templo de Sión [100]. Pero en el análisis antecedente de los Salmos apenas si se había atrevido a emitir un "*tal vez*" con motivo de la distinción entre fe oficial y fe popular [101].

Sintetizando. Para Westphal, las fórmulas deuteronómicas

92 Ibid., 208.
93 Ibid., 209.
94 Ibid.
95 Ibid., 210.
96 Ibid., 211.
97 Ibid., 212s.
98 "*leibhaftig*". Si desde un principio hubiera deshecho el equívoco —presencia corporal, presencia real—, la investigación de WESTPHAL hubiera ganado mucho.
99 Remitiéndose a p. 207-212.
100 Ibid., 268.
101 Ibid., 208 al comienzo.

"*poner el nombre en el templo*", "*hacer habitar el nombre en el templo*", etc., representan un compromiso entre la fe popular y la idea profética sobre la presencia de Yahvé en el templo. El nombre de Yahvé, que no es Dios mismo, pero que es algo muy íntimo suyo, algo del mismo Dios, es el que está presente en el templo.

En cambio, los Salmos, sin preocuparse demasiado de estas sutiles distinciones, bien que conscientes de ellas, colocan a Yahvé en el cielo teóricamente, pero prácticamente, y con un juicio religioso de valor, en el templo, aunque de un modo elevado.

A. Bertholet. La posición de Westphal la abrazó completamente Bertholet, quien, sin embargo, asegura que esas finuras de distinguir entre Yahvé que propiamente habita en el cielo y su nombre que es el habitante del templo, no las percibían sino los doctos, ni siquiera el hombre de cultura media que unía con el templo la presencia de Dios (Ps 132,13s; 78,54.68), templo del cual brotan las fuentes de bendición (Ez 47,1-12 Ios 4,18 Zach 14,8), símbolo de bendición espiritual (Ps 36,9s; 46,5 cf. Is 33,21), templo en el cual ser huésped de Dios constituía la felicidad suprema del peregrino (Ps 5,5; 15,1; 23,5; 61,5) [102].

En una obra muy posterior [103] mostró Bertholet estar bien persuadido de que las ideas dinamísticas de las antiguas religiones constituían un fondo nada despreciable del Antiguo Testamento [104]. Entre los objetos a los que, según tales conceptos dinamísticos, se atribuye una fuerza especial; pone las partes del cuerpo, lo hablado (= *el nombre*, la bendición y la maldición), los instrumentos, vestidos, bastón, agua, fuego, vegetales, minerales, lo escrito..., y para ello cita 2 R 5, 11 Ps 54, 3; 44, 6; 20, 2. 6. 8 Jud 13, 17 Ex 3, 14 [105]. Como "*representantes*" *y como* "*formas de aparición*" de Yahvé, pone al *nombre* Ex 23, 20s Deut 12, 11 (cf. Is 18, 7) Ps 20, 2 (cf. Prov 18, 10) Is 30, 27 ("*viene la aparición de Yahvé*" hebr. *sem Yahve*), 59, 19 ("*él viene*" = "el nombre" o "la gloria") [106].

---

102 A. Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Begonnen von B. Stade*, 2. Bd. 2.ª ed. (Tübingen, 1911) cf. p. 64.

103 *Die Religion des Alten Testaments* (Tübingen, 1932).

104 Ya en su *Kulturgeschichte Israels* (Göttingen, 1919) profesa la aplicación al hombre hebreo de las creencias más radicalmente dinamísticas en cuanto al "nombre". Como toda palabra pronunciada, el nombre penetra en el mundo como una fuerza enteramente real, sensible y realizadora de su contenido. Cf. Is 55, 11 Ier 23, 29 (p. 116).

105 *Die Religion des Alten Testaments*, p. 1.ª.

106 Ibid., p. 44.—El modo de hacer que se sienta a Dios cerca, es presentarle bajo formas de aparición más o menos sensibles, tal, p. ej., el *mal'ak*, que se presenta repentinamente, desaparece repentinamente, no gusta declarar su nombre porque le pondría en manos de su interlocutor. Pero más singular es la presentación al hombre de "*el rostro de Dios*", su "*nombre*" (Is 30, 27; 59, 19), o su "*gloria*", como encarnaciones *per se stantes* de lo que en Dios hay de visible y palpable. Estos

Como ejemplo de ideal cúltico Is 56, 6 "*aman su nombre*" [107]. Como legal Ex 20, 24, que traduce "*en cualquier lugar* (tal vez de los lugares de culto), *donde yo dé ocasión a la invocación de mi nombre*" [108]. Deut 12, 2. 7 no es sino la "*forma de aparición*". Lo mismo 12, 20s [109].

J. Hehn. En la benemérita obra *Die biblische und die babylonische Gottesidee* [110], intentó J. Hehn una explicación de la distinción entre Yahvé y *sem Yahve*.

Estudiando las líneas fundamentales de la religión israelítica comparada con la babilónica, y después de colocar como base de lo específico del concepto de Dios en Israel su carácter nacional-histórico [111], se detiene en la trascendencia de esa idea [112], en la cual no caben seres reales intermediarios entre Dios y sus adoradores [113], ni representaciones sensibles que llevaran a un concepto de Dios naturístico [114], pero que tenía necesidad de ser representada de modo asequible al hombre, no sólo imaginativamente (de aquí los antropomorfismos), sino aun conceptualmente de modo que se obtuviese al mismo tiempo el alejamiento del peligro de las estatuas y la presencia (Vergegenwärtigung) de Dios en el pueblo (el dios de un pueblo tiene que estar presente a él como poder actuante).

Como sustituto, de la presencia personal y en imagen, de Yahvé, aparecen el *sem* (con el que se designa a lo que de Yahvé se conoce, a su revelación), su faz o *panîm* (es decir, su aparición visible), su gloria o *kabôd* (análoga en cierto modo al babilonés *melammu* o *salummatu* = el temeroso resplandor de la divinidad), su *mal'ak*, y, finalmente, su "palabra" y su "espíritu" [115].

Es difícil determinar el contenido de estos conceptos. Pero despiertan la idea de una personalidad concreta. *Nombre* y *Rostro* ocurren frecuentemente por "*persona*", "*mismo*". "*Mi*

---

conceptos, por antiguos que puedan ser, son más bien el fruto de una especulación teológica *in fieri*, que no la expresión de la sencilla fe popular (*Kulturgeschichte Israels*, p. 261-262). Ex 3, 14 y Iud 13, 17 los aduce Bertholet como prueba de que no se comunicaba el nombre sin más ni más, porque su conocimiento daba poder sobre el portador. Cree por tanto que Ex 3, 14 es una evasiva de Dios por temor de entregarse en manos de su criatura. Sobre esta miope interpretación participada por numerosos intérpretes modernos cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament* (Giessen, 1934. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 64) p. 20. nota 2.ª.

107 *Die Religión des Alten Testaments*, p. 103.
108 Ibid., 113.
109 Ibid., 114.
110 Leipzig, 1913.
111 O. c., 271-274.
112 O. c., 280-285.
113 O. c., 282.
114 O. c., 285-288.
115 O. c., 288 s.

nombre está en él" = *yo mismo* estoy en él Ex 23,21. "*Mi Rostro irá con vosotros*" = *yo en persona* Ex 33,14 (cf. Deut 4,37 Is 63,9). También el *kabôd* es una forma de hacerse presente (Ex 16,10; 24,16-18; 40,34 Lev 9,23 Num 14,10; 16,19; 1 R 8,11...). El *mal'ak* es asimismo idéntico con Yahvé, y finalmente la "*palabra*" alcanza una especie de significación independiente (Ps 33,6), y en la literatura sapiencial queda hipostasificada hasta el punto de estar en lugar de Yahvé [116].

Con estas sustituciones quedan eliminadas concepciones groseramente sensibles de Dios, y sustituídas por una suerte de mentalidad sublimada. Y notemos que fué un trabajo intelectual del más alto valor, el de concebir a un Dios que no era susceptible de ser representado por ningún fenómeno natural, y al mismo tiempo hacerlo perceptible e inteligible a un pueblo de mentalidad tan sensible. En Deut 4,7 se llega a preguntar si existe pueblo con un dios tan próximo a él, como Yahvé lo es al suyo. El solo intento era de gentes que se levantaban sobre la mentalidad de un dios-tempestad, un dios-volcán, un dios-monte [117]. Por medio de estos sustitutos Yahvé está lejos e incomprensible y al mismo tiempo inmediatamente presente. Lo maravilloso de la teología del Antiguo Testamento consiste en haber sabido levantar a Dios sacándolo fuera del mundo, y no dejar al mundo sin Dios: hacer a la divinidad presente, sin convertir al mundo en divinidad [118].

E. Koenig. También Ed. König se ocupó de nuestro tema en dos obras suyas fundamentales, en su *Geschichte der alttestamentlichen Religion* [119] y en su *Alttestamentliche Theologie* [120].

En la primera, según su carácter, se ocupa más de la supuesta evolución de pensamiento acerca de Dios y su *sem* en Israel. Partiendo del principio de filosofía-religiosa paleotestamentaria de que el *sem Yahvę* es el único medio de hacer a la divinidad perceptible por los sentidos [121], pasa a estudiar el sentido que pudo tener en la mente israelítica el templo de Salomón.

Para König, contra Westphal, el templo de Salomón no significa una innovación en la religión legítima de Israel, sino que representa solamente una innovación en el culto. Ni la expresión "*habitar el nombre de Yahvé en el templo*", constituye ninguna mudanza esencial de ideas religiosas anteriores. La expresión de 1 Reg 8,12 "*habitar en la oscuridad*", "*en una casa*", no es ajena a los profetas, como ni a nosotros cuando hablamos de la casa de Dios. Ese pasaje es auténtico, y 1 Reg 8.27, aunque coloreado deuteronómicamente, representa

116 O. c., 289 s.
117 O. c., 290.
118 O. c., 295.
119 *Geschichte der alttestamentlichen Religion* 2. Güterloh, 1915.
120 *Theologie des Alten Testaments* 4. Stuttgart, 1923.
121 *Geschichte*, p. 276.

lé verdadera mente de Salomón: el templo era únicamente un lugar preferido para la manifestación divina del dios de la religión israelítica [122]. Esas frases que, aunque no inicialmente deuteronómicas (cf. 2 Sam 7,13), son frecuentes en el Deuteronomio y después, "*edificar casa al nombre de Yahvé*". "*poner su nombre en el templo*", "*estar el nombre en el templo*", no representan sino la antigua idea profética de que el creador tiene aquí en la tierra una esfera de revelarse quedando él supraterreno.

> Ni con este uso de la expresión "*nombre*" ha salido a la superficie en este tiempo de la evolución espiritual de Israel una creencia de la Humanidad respecto a la esencia y poder del nombre, y con ello un nombre-tabú, como quiere Westphal; ni Ex 23.21 Is 30,27 Ps 75,2 tienen esa idea (como quiere Giesebrecht). En todos esos pasajes no hay sino el aspecto del ser de Yahvé revelado y su representación inmanente [123].

Más directamente intenta darnos en su segunda obra una sistemática del *sem Yahve*. Como único medio sensible de referirse a la divinidad, es el *sem* el representante o sustituto de la persona de Dios, es lo conocido de Dios expresado por el nombre, es un compendio de la revelación acerca de Dios, una brevísima designación del modo de ser de Dios descubierto por la revelación y, como tal símbolo del ser revelado de Dios, participa de sus propiedades y de su honor. Así se explica Ex 20,7 y Deut 5,11. Tan íntima es la relación entre nombre y manifestación del portador, que *sem Yahve* no nos transmite el ser de Dios como está en sí mismo, sino como y en cuanto manifestación de su revelación [124].

Esto supuesto como preliminar, acomete König el problema del *sem* hipóstasis. König no ve en el *sem* de Ex 23,21 ni en el de 1 Reg 8,11, comparado con 1 Reg 8,29 [125], otra cosa que un símbolo de la divinidad. Otro tanto se diga de todas las veces en que recurren las expresiones "*hacer habitar el nombre*", "*poner el nombre*", "*estar el nombre*", donde Hölscher y otros ven un doble de Dios. Por lo que hace a Is 30,27 Ps 54,3 (Ps 18,51; 20.2b; 48,11a; 89,25b; 140,14), el *sem* en ellos es el exponente y representante de Dios, y lo mismo Prov 18,10, el representante pronunciable de Dios, como expresión la más breve de la suma de atributos divinos descubiertos. Ninguno de ellos quiere ver en el *sem* a una entidad *per se stans*, sustancial, algo independiente de Dios y junto a él. Esa misma explicación recibe Ps 20,2, donde como *sem Yahve* es la suma de sus atributos, representa también la potencia y gracia de Dios, y así todo es comprensible y natural, sin que veamos en

---

122 O. c., 354 s.
123 O. c., 429.
124 *Theologie*, p. 132.
125 Cf. 1 R 8, 11.

el Antiguo Testamento al *sem* como una emanación de Dios [126].

Todavía más a fondo examina König las doctrinas de muchos compatriotas, y se pregunta: ¿Hay en el Antiguo Testamento *nombres tabú?* Contra Giesebrecht, Jacob, Boehmer, Reitzenstein, Caspari, Westphal, Kautzsch, Hölscher que lo afirman, sienta König su negativa, y la funda en las siguientes razones de varia fuerza y alcance: *a*), primeramente el nombre tabú no es nombre de un dios, sino de un mortal, mientras que en Gen 32,29 Iud 13,17 se trata de un ser supraterreno, y además en ambos pasos no se trata de nombrar el nombre para daño de su portador (contra el concepto de nombre tabú) *b*), en el Antiguo Testamento el nombre divino no obra mágica o demónicamente, sino psicológica y religiosamente, siendo invocado y por ello juzgado por Dios religiosa y moralmente, ya que lleva a El el pensamiento del hombre; *c*) tales nombres tabú debieran existir precisamente en la mayor antigüedad de Israel, siendo al revés, que únicamente al fin de su existencia es cuando se muestra el miedo al nombre (Lev 24,11); *d*), finalmente, poco concuerda la existencia del nombre de Dios tabú con el uso de *sem Yahve* como sustituto de "*Dios*".

Esto supuesto, Ex 20,7 Deut 5,11, no son para evitar que se quiera coaccionar a Dios con la pronunciación de su nombre. Neh 1,11 Ps 5,12; 86,12; 1 Reg 8,33.35 Ps 54,8..., no dejan de tener sentido porque neguemos la existencia de un doble divino. En todos esos pasajes no hay sino la expresión de acordarse del nombre con reverencia, pensar en él, alabarle..., e indirectamente o a través del nombre, de Dios mismo. Conocer el nombre de Dios no es sino conocer las cualidades divinas compendiadas en ese nombre [127].

Sin detenernos en otros autores que ligeramente tocan nuestro tema, señalamos ahora tres trabajos que se fijan especialmente en el problema del nombre hipóstasis, manteniéndose los tres en la misma actitud de reserva.

A C. Knudson. Knudson, examinando al tratar de la unidad de Dios, la preparación trinitaria en el Antiguo Testamento, y después de comprobar que se han querido ver indicaciones de distinción *intra divinitatem* en el *sem Yahve* (Ps 20,1; 44,5; 54,1; 48,10), en *kabôd, mal'ak* y *panîm,* emite el siguiente juicio: "es difícil determinar hasta qué punto tenemos en estas concepciones una mera personificación de diversos aspectos del ser divino, o una tendencia a verdadera hipostasificación. A veces parece esto último en el *mal'ak,* y aunque menos claramente, en *panîm* y en *sem* y *kabôd.* Pero aunque encerrasen en sí alguna distinción hipostática, no se desarrolló ésta

126 *Theologie*, p. 132 s.
127 Ibid., 133.

en nada definido: fué un crecimiento parado. Otra cosa es el "espíritu", "la sabiduría", "la palabra" [128].

J. Göttsberger. Más explícito es Göttsberger [129]. El estudio de la divina sabiduría como persona requirió profundizar el de las hipostasificaciones en el Antiguo Testamento y aun el previo sobre personificación en general.

Primeramente, así razona Göttsberger, el pensamiento humano distingue netamente las cosas mismas de sus propiedades, pero el pensamiento filosófico, artificial y profesional se opone al pensamiento espontáneo en cuanto que el primero manifiesta acá y allá el intento de reducir a propiedades de una sola sustancia las diferentes individualidades mundanas, mientras que el segundo, separando las propiedades de sus sujetos, las concibe y toma como seres independientes, tanto en el pensamiento como en el lenguaje. Cuando se trata de la prosa ordinaria a nadie se le ocurre pensar en un significado objetivo de estas formas de concebir y representar. Y si es un poeta el que las reviste casi de palpable corporalidad y realidad, ya sabemos todos que entonces estamos en un mundo *ideal,* que tiene propias leyes y no puede ser tomado como *nuda realitas.*

Pero este proceso mental es otro tratándose de religión. En este campo las formas ideales se hacen reales, y el impulso a transformar atributos en seres *per se stantes* parece que es en ese campo religioso donde alcanza su providencial destino. Sea que supongamos al principio de la historia religiosa pluralidad de divinidades, como los evolucionistas, o, reconociendo la revelación, partamos del monoteísmo, llegamos a una época en que los atributos divinos se convierten en divinidades, no sólo en el terreno ideal, sino para la auténtica fe religiosa. El impulso es legítimo e innato, aunque desemboque indebidamente en politeísmo. En la historia de la verdadera religión es donde encontró su propio campo.

Ese impulso del alma humana a hipostasificar (= convertir en seres independientes a los que son meros atributos) pudo abrir brecha en el monoteísmo hebreo. Pero cuando el monoteísmo se consolidó absolutamente, fué el vehículo providencial de que Dios se sirvió para llegar gradualmente a la verdadera revelación trinitaria [130].

No se puede negar que el judaísmo postbíblico dió real y verdadera personalidad a una porción de seres intermedios. De entre ellos la sabiduría del Antiguo Testamento conservó su nombre y ser. Pero pronto el *sem* se retiró, para dejar su puesto a la Tora (idéntica con la Sabiduría), que como perso-

---

128 A. C. Knudson, *The Religious Teaching of the Old Testament* (New York, 1918) 77.

129 J. Göttsberger, *Die Göttliche Weisheit als Persönlichkeit im AT.* Biblische Zeitfragen IX, 1-2 (Münster i. W., 1919) 1-78.

130 O. c., 3 s.

nificación aparece ya en el Antiguo Testamento acá y allá. Los puntos de apoyo para la serie de intermedios judíos los da el Antiguo Testamento, pero no llegan ni con mucho a la Sabiduría en palpabilidad. Por eso los omite en su estudio Göttsberger [131], no sin advertir, tratándose de la más palpable de todas esas figuras, la Sabiduría, que sólo se puede dudar de su personalidad estricta, teniendo en cuenta que quienes hablan de ella son poetas, no teólogos [132].

Concretamente habla del *sem Yahve,* colocándolo en la categoría de mera personificación, forma de aparición personificada. Faltaban los puntos de apoyo para pasar a una real personificación, o eran pocos y débiles en el Antiguo Testamento [133].

P. Heinisch. Especialmente consagrada a las personificaciones e hipóstasis en el Antiguo Testamento, es la conocida monografía de Heinisch [134].

Por la ausencia del *sem Yahve* podemos concluir que Heinisch no le da rango de hipóstasis. En efecto, el autor no se contenta con estudiar *in extenso* las personificaciones de la naturaleza en el Antiguo Testamento [135], las de los estados morales (virtudes, el mal, la muerte) [136] y las de los atributos divinos (fidelidad, amor, ira...) [137], sino que detenidamente aborda aquellas figuras que, salidas de Dios y no separadas de El, sin ser ángeles propiamente dichos, pero tampoco meros conceptos abstractos, fueron forjadas por el judaísmo posterior para llenar el abismo entre Dios y el mundo. Sucesivamente pasa revista a ellas, *metatron, palabra, sekinā, espíritu, sabiduría, voz, logos,* y las "*dynameis*", sin que aparezca para nada el *sem,* y a pesar de que se para ante su conexo el *mal'ak* y cree ver en él una identidad y al mismo tiempo una distinción con Dios, que nos deja en el misterioso paso prenuncio de una segunda persona en la divinidad [138].

Pero si Heinisch no tocó aquí expresamene el *sem Yahve,* lo hizo expresamente en su *Biblische Theologie* [139]. Es breve, pero claro en sus líneas. 1.° El nombre de Yahvé lo designa como persona y era para los israelitas sinónimo de Yahvé mismo en cuanto se revela, y por tanto sinónimo de su ser y atributos. 2.° El nombre de Yahvé y Yahvé son idénticos. Prueba: Ex 23,21. Consecuencia: el nombre es grande, santo...: al nombre le compete el mismo honor que a Yahvé, es amado,

---

131 O. c., 61.
132 O. c., 60.
133 O. c., 62.
134 *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im alten Orient.* Biblische Zeitfragen IX, 10-12 (Münster i. W., 1921) 1-60.
135 O. c., 7-10.
136 O. c., 10 s.
137 O. c., 11-16.
138 O. c., 17-33.
139 *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Bonn, 1940) 98 s.

celebrado, invocado como Yahvé mismo. De hipostasificación no habla. Lo cual equivale a una expresa negación, dado el lugar en que trata del *sem*, que es el de la preparación trinitaria en el Antiguo Testamento, y dado que además niega la hipostasificación para sus correlativos *kabôd* y *panîm*.

J. Pedersen. Por otros caminos se adentra J. Pedersen en el conocimiento del *sem Yahve*. Busca en la psicología israelita lo que para ellos significaba el nombre en general, y lo va aplicando a Dios como caso particular. Sus observaciones, aunque a veces pasen los límites de la sobriedad, son finas y hacen penetrar muy hondo en la mentalidad hebrea. No es un mero capítulo sobre *sem Yahve* el que escribe, sino el término de un estudio sobre "*el individuo, sus potencias y capacidad*", que se manifiestan en la *bendición*, *honor* y *nombre*. Como las observaciones de carácter general se mezclan con las aplicaciones al *sem Yahve*, tratamos de dar una síntesis del capítulo entero [140].

El "alma" (*nefes* = individuo) en su totalidad, con toda su "bendición" (= vital poder de un individuo) y "honor" (= el valor real del individuo = su capacidad real para dar), eso es el *sem*. Es la apelación que caracteriza a cada individuo, y en este sentido puede decirse que el nombre es parte del individuo, en cuanto que es poseído por él como el cuerpo y como cualquiera cosa en la que el individuo se manifiesta. Conocer el nombre es conocer la esencia. Conocer el nombre de Dios es conocer su modo de ser, conocerle como él es (Ps 9,11; 91,14). Cuando los pueblos le vean aparecer en su plenitud de poder y llevarle a la victoria, entonces le conocerán (Is 52,6; 1 R 8,42) [141].

La identidad entre "*individuo*" y *sem* es necesaria en la psicología israelítica: hay que entenderla literalmente. Al nombre de Yahvé edifica Salomón casa (1 Reg 3,2; 5,17.19; 8,17.20.29), y Yahvé "*pone su nombre*" cuando toma posesión (= cuando ocupa) de su morada, Deut 15,5.21; 1 Reg 8,29, etc.: o "*hace que su nombre habite allí*", Deut 12,11, etc. Ier 3,17. Israel confía en el nombre, lo anhela Ps 33,21 Is 26,8. Hasta tal punto es idéntico.

Por tanto, el nombre obra: sostiene al rey (Ps 20,2), trata maravillosamente con Israel (Ioel 2,26).

> El nombre puede también exactamente haber sido *nefes* o *kabôd* o cualquier otra denominación del individuo. Eccli 6,4. Tan idéntico es con el individuo en toda su extensión, que Prov 10,7 nos dice: "*el nombre se pudrirá*" = no quedará nada del individuo.

---

140 Johs. Pedersen, *Israel its Life and Culture*. I-II (London, 1926). El capítulo "*Name*" se encuentra en I p. 245-259.

141 O. c., 245.

Como "honor" (= kabod), el *sem* es a veces el Yahvé total en cuanto se manifiesta: así, Is 30.27. En Ex 23,21 Yahvé pone en el *mal'ak* algo suyo, individual, de modo que puede obrar con el poder de Yahvé y con su autoridad.

Obrar en nombre o con el nombre de Yahvé (*bᵉsem*) no es obrar solamente mencionando el nombre, sino además de tal modo en su nombre, que es como si esa persona misma obrase: con su autoridad y responsabilidad (1 Sam 25,9; 1 Reg 21,8 Esth 3,12; 8,8-10) [142]. Hablar en nombre de Dios no es sólo hablar en conformidad con su voluntad y orden, sino con el espíritu de Dios, teniendo en sí algo de la individualidad de Dios. Así, los profetas (Deut 18.19 Ier 26,20; 44,16), inspirados por el "alma" de Yahvé, poseídos por el poder de decir fuertes cosas. Mentir en nombre de Yahvé era violación del "alma" propia y de la de Yahvé. El que jura en su nombre llena su "alma" de "alma" divina.

No solamente *se habla* "en nombre de Yahvé", *se pelea*, y *conculca*, Sal 44,6, es decir, se realizan esas acciones no sólo con aprobación, sino *con fuerza de Yahvé*, cf. Mich 5,3 (cf. 4,5).

El nombre crece con la acción, pues en él está el individuo con su "*honor*", 1 Sam 18,30; 2 Sam 7,9; 1 Reg 5,11; 2 Par 26,8.15 [143]. El nombre es renombre (más que "rumor", "noticia"), Deut 22,14.19 Neh 6,13, pero es más que mero conocimiento de él y que se hable de él; es que el individuo puede extender, hasta allá donde hay renombre suyo, su poder y actuar: es él mismo (el que tiene el renombre) en cuanto que llega hasta allá y se hace sentir allí. La reputación externa no puede separarse del valor interno, y o es falsa y perece, o persiste y reacciona sobre el centro del individuo.

El nombre es lo propiamente peculiar de un individuo, y su poder es grandeza o excelencia individual más que noticia o rumor, Gen 11,4: si los hombres logran que su torre llegüe al cielo, han adquirido "nombre" (= "honor"), así *podrán obrar* sin límites, no ser disueltos. Como no lo lograron, se hubieron de contentar con un nombre menor [144].

> Las obras nacen del poder del individuo. Los gigantes, por serlo, fueron "*hombres de nombre*" Gen 6.4. Un "hombre de nombre" debe poder sustituir a un jefe Num 16,2. Los israelitas "hijos de nombre" = del nombre-renombre de sus antepasados.

Tener nombre es tener grandeza, no sólo ser mencionado. 2 Sam 7,23 Gen 12,2 Ez 23,10; 2 Sam 23,18.22. Nombre es a renombre lo que honor a alabanza. Nombre es carácter y grandeza del individuo. Proclamar el nombre es adscribirle grandeza (Deut 32,3). Diciendo "*Yahvé es el Dios de Israel*", con-

142 O. c., 245 s.
143 O. c., 247.
144 O. c., 248.

tribuímos a hacer su nombre grande: 2 Sam 7,26. Asimismo el nombre de Yahvé es cantado, exaltado, proclamado, bendecido, alabado y engrandecido, recordado con alegría, honrado y santificado. Esto sucede porque Yahvé mismo con sus potentes obras gana un nombre, cosa que hace infinitamente grande a su "alma". Por eso su nombre es glorioso en toda la tierra, grande en poder entre los pueblos Ier 10,6 Mich 1,6.11 Ps 8,2.10. La alabanza de Yahvé corresponde con su nombre Ps 48,11; se le da el nombre que se ha ganado [145]. Obrar por causa del nombre es obrar como debe en orden a mantener la grandeza de "alma" que posee.

La relación íntima entre propiedad e individuo se expresa con la fórmula "*ser llamado con el nombre*" del poseedor Ps 49,12. Esa relación hace que la cosa poseída pertenezca al "alma" y forme parte de su "honor". 2 Sam 12,28: el nombre se gana por medio de acciones reales. Cuando David toma la ciudad ella forma parte de su honor. Is 4,1: la mujer lleva el nombre del marido porque le pertenece, pertenece a su integridad, y forma parte de la esfera que juntamente constituye su "honor".

A semejanza de la inexistencia del "alma" en aquellos objetos en los que está alguno de los componentes de ella, así pervive el nombre, y por lo mismo "el alma" en los objetos: arca, templo, objetos sagrados. Una columna de victoria lleva consigo la misma idea: representa mucho más que ser nombrado en ella; es que el contenido del "alma" está en la estela y obra en ella lo que el "alma" puede obrar. Así lo hacían los babilonios y asirios: levantaban estelas con sus nombres en los sitios conquistados, pero era para vivir en ellas. En el AT probablemente tenemos esta mentalidad en el 2 Sam 8,13, donde nombre = monumento (ya que no a la vuelta, sino en y por la batalla se hubiera hecho un nombre) [146], y 1 Sam 10,5 *nesîbîm* = estelas, señales de frontería, más bien que "*gobernadores*". Cf. 1 Sam 13,3 y 2 Sam 8,6. En todos estos casos las estelas llevaban el nombre, signo de posesión del lugar. Estas estelas a veces tenían forma de mano, la mano, símbolo de fuerza, 1 Sam 15,12, en la cual iba el hecho heroico y el nombre, y consecuentemente el "honor". Cf. 2 Sam 18,18 Is 56,5 [147]. De estelas funerarias sólo se conserva en el AT la memoria de la de Raquel Gen 35,20.

Por lo demás, el nombre, como contiene toda el "alma", era causa del influjo del nombre en su portador. Por eso el ser superior de Gen 32,30 no lo quiso revelar. Cf. Iud 13,18 [148]. Esta es la razón de los cambios de nombre tan conocidos en el AT, que se imponen a causa de una iniciada nueva fase del "alma" (Abraham, Jacob, José,

145 O. c., 249.
146 O. c., 250.
147 O. c., 251.
148 O. c., 252.

Daniel, Eliacim, Matanías, Jerusalén Is 62,2; 65,15). Y esta es la razón de lo que pudiéramos llamar "*apellidos*", fulano, hijo de... hijo de... hijo de..., donde todas estas determinaciones, más que medios de identificación, lo que indican es la grandeza del así apellidado, pues en él gravita toda la grandeza de los antepasados [149]. Así se explican las genealogías, vg., de David.

Sólo desde el punto de vista israelita podemos entender lo que significa perpetuar el nombre en los hijos. El nombre es el "alma" y el "alma" no es el solo *ego*, sino todo aquello que el *ego* actúa: propiedad, renombre... Por eso el supremo deseo del israelita es vivir (vida = fuerza, vigor en cuanto actúa en bendición y está formada en "honor"). De ahí el deseo de tener hijos [150]. El *rex, in aeternum* vive de la tecuita hay que tomarlo literalmente. Lo mismo la "*vida eterna*" de Ps 21,5; 45,7; 61,8... De donde se sigue que "exterminar el nombre" significa tanto como "aniquilar". Cf. Ios 7,9; 2 Reg 14,27 y 1 Sam 24,22; 2 Sam 14,7 [151]. Y con el exterminio va el olvido a su vez. Cf. Ier 11,19 Ps 83,5 Ex 17,14. Hay una relación mutua entre vida y memoria. Por eso memoria (*zeker*) = nombre. Prov 10,7 Ex 3,15 Os 12,6; 14,8 Ps 97,12; 102,13. Y la vida es obrar: el que no vive no obra, cf. 6,6. Mencionando el nombre se le hace vivir: pues el nombre hace salir afuera al "alma" que designa.

Esto es lo que se hace con Yahvé en los lugares santos. Ex 20,24 [152]. Por eso en la desgracia se hace mal en mencionarlo, pues es obligarle a venir a presenciarla: Am 6,10. La misma razón obliga a no pronunciarlo en conexión con lo que constituye una falta en la vida Ex 20,7 Deut 5,11. Pero ante todo no debemos olvidarlo Ier 23,27, al contrario de los otros dioses, pues mencionarlos es contribuir a mantenerles la vida Ex 23,13 Deut 18,20 Ios 23,7 Os 2,19 [153].

Con ninguna cosa se transmite el "alma" tanto como con los hijos. Pero si no hay hijos puede suplir un "*memorial*", en el cual está el nombre. Así resulta una cosa tan extraña Is 56,5. En la herencia se recibe no sólo el cuerpo, sino "el alma" del genitor: de aquí la trascendencia de los padres.

S. Mowinckel. Mar adentro, por lo comparativístico en Historia de las Religiones, navegan Mowinckel y Schmidt.

Mowinckel es el autor que en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* fué encargado de precisar el concepto de hipóstasis y aplicarlo al Antiguo Testamento [154].

Según él, el sentido de la palabra "*hipóstasis*" es el de una

149 O. c., 253.
150 O. c., 254.
151 O. c., 255.
152 O. c., 256.
153 O. c., 257.
154 *Hypostasen*, Die Religion in Geschichte und Gegenwart 2 II (Tübingen, 1928).

esencia (*Wesenheit*) divina, en parte *per se stans*, en parte forma de revelación de una superior deidad, que representa a una personificación de una propiedad, una actuación, un miembro, etc. Si se habla de personificación de un concepto abstracto, téngase presente que el nombre, propiedad, etc., de una persona, les aparecía a los primitivos, no como a nosotros: abstracciones. El presupuesto psicológico de la hipostasificación es el concepto primitivo de que propiedades, acciones, etcétera, son algo independiente y *per se stans* relativamente al *ego*. Baste recordar el *thymos* griego, el *kā* egipcio, el *hamingja* de los germanos septentrionales, el *nefes* hebreo y el *lēb* (cf. 2 Reg 5,26 Ps 27,8 Is 21,6).

Especialmente en el campo religioso, la tendencia a hipostasificar se muestra intensa en cuanto a acciones, propiedades, miembros, etc., pues eso es lo que del misterio-dios percibimos, a El mismo no. Y la piedad recurre en la oración a esas propiedades, acciones, etc., sobre todo a las que pueden ayudarnos. Hablar en tales casos de meras "*formas figuradas de hablar*" no es posible por insuficiente, aunque en producciones literarias posteriores el sentido hipostático haya podido desaparecer. En cuanto la teología primitiva experimenta tales acciones, las convierte en esos seres (*Wesenheiten*) más o menos acusadamente; pero no reciben culto ni pasan a la mitología, sino que viven a la sombra de una divinidad superior. Raras veces son invocados directamente, sino que de ordinario solamente se pide su envío, y sus nombres expresan lo que nosotros decimos "conceptos abstractos" [155]. Tales seres se encuentran un poco en todas las religiones: *sem Ba'al* y *penê Ba'al;* son epítetos de Astarte y de Tanit, los *Amesa Spenta*, el *Espíritu Santo*, el *Nous* y el *Logos* de los estoicos...; sobre todo abundan en la especulación gnóstica.

La aplicación al Antiguo Testamento incluye la calificación de hipóstasis para el *sem Yahve*. En efecto, dice Mowinckel, la tendencia a hipostasificar está clara en el Antiguo Testamento. La *mano*, la *diestra*, la *justicia* (Is 58,8 Ps 85,14; 89,15; 97,2), su *gobierno*, su *hesed* y'*emet* (Ps 89,15), su *terror* (Ex 23,27), su *ira*, su *kabôd*, el *rostro*, el *sem* (que está en el templo, mientras él está en el cielo), *la palabra*, *el mal'ak* (que sustituye más o menos consecuentemente a Yahvé, allí donde se manifestaba en un modo que parecía excesivo). Una hipóstasis autóctona profética es el "*espíritu de Dios*", y una específica israelítica "*la sabiduría*" [156].

H. Schmidt. El estudio de Mowinckel se limita a la hipostasificación del nombre. En cambio, Schmidt abarca el problema en su totalidad: creencia en el nombre, gestas del nombre, magia del mismo, desaparición de su uso [157].

155 Art. cit., 2065.

156 Ibid., 2066.

157 *Namensglaube*, Die Religion in Geschichte und Gegenwart[2] IV (Tübingen, 1930).

Unos preliminares de psicología primitiva nos preparan a penetrar en el Antiguo Testamento.

El nombre, dice Schmidt, es algo misterioso, vivo. En dos hechos de la vida ordinaria, llamar a uno por la calle y llamar a uno que está dormido, sin usar su nombre y usándolo, y en los efectos consiguientes, radica la universal creencia de que el nombre es más que un determinado conjunto de sonidos inventado para designar a uno; es algo que tiene ser, vida, es un sér, un *daimon*. Esto último se deduce de su especial y misterioso modo de existir: existe sin cuerpo, su actuación y su poder se perciben, pero a él no se le ve.

Además, para la mentalidad primitiva hay entre realidad y representación un lazo que nosotros no percibimos. El pesebre con el niño Jesús, etc., es más que mera representación, es el suceso que se renueva. La primitiva religión y la superstición universal hacen idénticos al objeto y a su imagen. Por eso se quema la imagen de un enemigo, se la encanta, etc. Lo mismo sucede con el nombre. El nombre es el doble del nombrado, es un sér *per se stans*, casi personal, pero íntimamente unido al nombrado: donde está el uno allí está el otro; lo que le sucede al uno sucede al otro; lo que uno obra lo obra el otro.

De aquí se sigue el modo de portarse los primitivos con el nombre. Toda plegaria comienza por el nombre, con la frecuente añadidura: escucha!, lo cual hace atento al Dios y lo trae al lugar de la oración.

También se sigue de esta concepción y del peligro que consigo lleva el nombre, el emplear acciones defensivas, o un nombre equivalente (excelso, ultrahumano). De aquí también que el que posee el nombre posee su fuerza y por tanto posee y domina al portador. Por eso en las fórmulas mágicas se pronuncian inacabables series de nombres, hasta dar con el oportuno, que es el propio [158].

En el Antiguo Testamento el nombre aparece como *per se stans* de modos muy variados. Cf. Ex 23,20ss Is 30,27 Ps 75,2. Sobre todo en Is 30 aparece sumamente independiente como un temible doble de la divinidad. En Ex 23 tenemos el tránsito del nombre a otro ser, como acontece frecuentemente con el "espíritu" y el "hálito" de Yahvé.

Las gestas del nombre. De toda clase se le atribuyen en AT: Ps 20,2 Prov 18,10 Ps 44,6; 52,11; 33,24 Is 50,10 Soph 3,12 Ps 54,3-8; 89,25; 118,10-12; 30,8; 1 Sam 17,45; 2 Par 14,10. En todos estos casos el nombre no es la mera designación de la divinidad, sino que se le invoca, se confía en él...; él auxilia. Donde el nombre es pronunciado, la divinidad se hace presente: así, el templo es la casa no de Yahvé, sino del nombre 2 Sam 7,13 Ex 20,24 Ier 7,12 Is 18,7, etc. Por esta misma idea se entiende que el sacerdote ponga casi corporalmente el nombre sobre el pueblo Num 6,27.

---

158 Art. cit., 408.

La magia del nombre. Israel la conoce y por eso usa constantemente el nombre contra los enemigos, vgr.: Is 47,4, con la aprobación de Dios cf. 2 Reg 2,24, que manifestó su nombre Ex 6,3. Otros pasajes prohiben el uso del nombre divino en daño del prójimo Ex 20,7 Deut 5,11. Y el mismo Dios a veces no consiente descubrir su nombre Gen 32,29 Iud 13,6.

La desaparición del uso del nombre "Yahvé". Al mismo tiempo que el uso alegre y confiado del nombre, aparece el temor de emplearlo, sobre todo cuando Dios está airado Am 6,10. Este temor cooperó a la desaparición del uso del nombre "Yahvé" [159].

E. Sellin. Más sobrio y reservado se muestra Sellin [160]. Para él el monoteísmo, introducido prácticamente por Moisés y los Profetas, teóricamente por el Deuteroisaías, y desde entonces oficialmente incorporado a la religión israelita [161], encuentra en el s. 4.° en la figura de Satán una cierta restricción de la unicidad de Dios, sobre todo con su cortejo de espíritus malos; pero esto no constituyó un verdadero peligro, pues a Dios se atribuían todos los males. Dígase lo mismo de los ángeles. Y sobre todo, que mientras más se sentía la unicidad, más también la necesidad de otras potencias intermedias, su "espíritu", su "palabra", su "sabiduría", y especialmente su "nombre", el cual ya de antiguo aparecía como su doble, y desde la época deuteronómica es su forma de aparición sobre la tierra Deut 12, 5 Ier 7, 12; 1 Reg 8, 16. 29 Mich 4, 5 Is 30, 27 Prov 18, 10 Ps 8, 2; 20, 2; 23, 3; 25, 15; 54, 3... Junto al Dios supramundano e incognoscible se presenta "el nombre de Dios", la esencia de Dios en cuanto revelada y accesible al hombre. Pero todos estos seres no se separan realmente de Dios en el Antiguo Testamento, sino que le quedan íntimamente unidos. *Cuando aparecen como independientes, se trata de personificaciones poéticas.* El camino, sin embargo, quedaba abierto para que, al contacto con el parsismo y la filosofía griega, en los tres siglos a. C. fuesen haciéndose hipóstasis en sentido estricto [162].

Rafael Criado, S. J.

Facultad de Teología de Granada.

(*Concluirá.*)

---

159 Ibid., 409.

160 *Theologie des Alten Testaments* (Leipzig, 1933).

161 O. c., 13.

162 O. c., p. 14. Según Sellin, p. 9, mientras más fué trascendiendo la divinidad, tanto más misterioso se hacía su nombre, y el respeto a todo lo divino llevaba a evitar el nombre concurriendo a ello la mentalidad primitiva que aparece antiguamente. Cf. Am 6, 10.

La constitución de la primera persona divina

¿Cómo está constituída en persona la primera persona divina? ¿O cuál es la índole de su ser personal? Esta ha sido una cuestión muy debatida y muy diversamente respondida por los teólogos. Por este motivo, en un nuevo intento de aportar alguna luz para su esclarecimiento, sería aconsejable prescindir de las opiniones de los teólogos y tomar como único punto de partida la doctrina de la Iglesia.

Como en todas nuestras afirmaciones acerca de Dios, se trata también en esta cuestión únicamente de *cómo hemos de entender nosotros* este asunto. Aun cuando no sólo conocemos a Dios negativa y relativamente, sino que también le conocemos en sí mismo, con todo, no tenemos acerca de él un conocimiento sacado de él directamente, y por eso mismo no es éste un conocimiento propio; solamente le conocemos con conceptos sacados de las criaturas, y por tanto solamente según la analogía de las criaturas. Nuestro conocimiento de Dios es consiguientemente muy imperfecto. Esto ocurre no sólo con nuestro conocimiento de Dios puramente natural, sino también con el que nos proporciona la revelación. Si a pesar de esta imperfección de nuestros conceptos queremos todavía pensar rectamente de Dios, nos veremos precisados a pensar sobre él en consonancia con la imperfección de nuestros conceptos.

Somos incapaces de expresar con un solo concepto la esencia de Dios, absolutamente simple. Por eso no vamos descaminados, sino de acuerdo con la imperfección de nuestros conceptos, cuando distinguimos en Dios una multitud de perfecciones y las expresamos con distintos conceptos. Así lo hace también la Iglesia en sus decisiones doctrinales. Conocemos a Dios más rectamente cuando le describimos no sólo como eterno e inmutable, sino también como simple e inmenso; cuando le atribuímos no sólo entendimiento, sino también voluntad. En realidad, todas estas perfecciones existen en Dios como una única realidad absolutamente simple; pero los conceptos con que las aprehendemos nosotros no son en modo alguno idénticos, o como dicen los teólogos, no son sinónimos.

Esta misma necesidad de conocer a Dios mediante conceptos diversos nos obliga a organizar esos conceptos en un orden determinado. Cuando en el reino de lo creado un concepto presupone otro concepto, no debemos invertir esta relación al aplicar a Dios esos conceptos. Por eso no se puede decir, por ejemplo, que Dios conoce con su voluntad, o quiere con su entendimiento, o que tiene entendimiento por tener voluntad. Claro está que en Dios el entendimiento y la voluntad son la misma realidad; pero esta realidad no será ya el entendimiento divino si la consideramos bajo el aspecto en que ella corresponde a nuestro concepto de voluntad.

Lo mismo que la esencia divina, también las personas son una sola realidad perfectamente simple, que excluye toda composición. Sin embargo, no podemos igualar en ellas sin más ni más la persona y la naturaleza. De esta manera no podría haber *una* naturaleza divina y *tres* personas.

Por tanto, la naturaleza divina como tal no puede ser también persona. En tal caso no habría más que una persona, al igual que no hay más que una naturaleza.

Por otra parte, la naturaleza divina, por el mero hecho de existir, tiene que existir personalmente. No puede existir como pura naturaleza. Como pura naturaleza nada puede existir. Cuanto existe, existe de modo que, o se pertenezca a sí mismo y no a otro alguno, o pertenezca a otro. La naturaleza divina no puede pertenecer a nada que sea realmente distinto de ella. Pertenece ciertamente a las divinas personas; pero no es algo realmente distinto de las divinas personas, que venga a ser como una posesión común de ellas. De esta forma, el misterio de la Santísima Trinidad carecería de dificultades. Es cierto que cada una de las divinas personas posee la naturaleza divina; pero al mismo tiempo cada una de ellas *es* la naturaleza divina. La naturaleza divina no puede existir ni *antes* que las personas divinas ni *fuera* de ellas. Unicamente puede existir como Padre, Hijo y Espíritu Santo. *Una quaedam summa res est,* dice el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Damnamus, ... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et singillatim quaelibet earundem.* De aquí deduce el Concilio que en Dios no hay una cuaternidad, sino sólo una trinidad, *quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina.* La naturaleza divina es las tres personas divinas, y cada una de estas personas es la naturaleza divina. Pero ninguna de ellas es la naturaleza divina como tal; lo mismo que la naturaleza divina como tal no es persona alguna. Por consiguiente, ¿cómo es ella las tres divinas personas, y en concreto, cómo es ella la primera persona divina?

Si tratamos de entender algo acerca de las divinas personas habremos de partir del concepto que nos hemos formado de una persona creada. Este concepto se lo tendremos que aplicar también a Dios. Al mismo tiempo habremos de tener presente

que en Dios se verificará de una manera muy distinta de como se verifica en las criaturas; pero lo que él expresa también se ha de hallar en Dios.

Por persona entendemos ante todo una sustancia, y más determinadamente, una sustancia singular completa de naturaleza racional. Pero no toda sustancia que reúne esas condiciones es ya persona. La naturaleza humana de Cristo, que es una naturaleza racional, es una sustancia singular completa, y sin embargo no es una persona (humana), porque no se pertenece a sí misma, sino a la segunda persona divina. También la naturaleza divina como tal es una sustancia singular completa; pero sin embargo no es persona, pues ella no se pertenece a sí misma sino a las tres personas divinas (aunque de diversa manera de como la naturaleza humana de Cristo pertenece al Verbo). Para ser persona se requiere que una sustancia singular completa de naturaleza racional exista de forma que se pertenezca exclusivamente a sí misma, es decir, que sea incomunicable. En cuanto nuestro entendimiento concibe una tal sustancia como existente incomunicablemente, la concibe también como persona. ¿A qué se debe por tanto el que la naturaleza divina exista en la primera persona de la Santísima Trinidad incomunicablemente?

El último fundamento de esa manera de existir no puede ser sino la naturaleza divina. Todo cuanto son las personas divinas lo son por la naturaleza divina. Pero la naturaleza divina como tal no puede ser inmediatamente este fundamento. Pues una misma cosa no puede ser fundamento inmediato de diversidad. Sin embargo, el último fundamento de esta misma diversidad habrá de serlo la naturaleza divina.

Si esas maneras de existir que distinguen a las personas divinas las queremos determinar partiendo de la naturaleza divina, no debemos tomar como punto de partida la naturaleza divina, tal cual la conocemos por la creación. Conocida en esa forma no nos puede llevar a una trinidad de personas en Dios. La multitud de intentos de probar por la creación la trinidad de las personas divinas acabados en el fracaso, lo ha demostrado suficientemente. Habremos de partir más bien de la naturaleza divina tal cual se nos manifiesta por la revelación. Ahora bien: esta naturaleza es esencialmente una naturaleza tripersonal. *Unus solus est verus Deus,* dice el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Firmiter,* "Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino"; y en el cap. *Damnamus* del mismo Concilio se dice: "Una quaedam summa res est... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae et singillatim quaelibet earundem".

Pues bien: ¿qué significa el que la naturaleza divina sea tripersonal? Significa, en primer lugar, como se deduce de la afirmación del IV Concilio de Letrán, que esta naturaleza es

la naturaleza de tres personas realmente distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. En este sentido sería también tripersonal la naturaleza divina, si por el mero hecho de existir fuese ya las tres divinas personas. Pero la naturaleza divina no puede existir así. Sabemos por la revelación que el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo, del Padre y del Hijo; que por tanto el Hijo y el Espíritu Santo tienen la naturaleza divina no por sí mismos, o puramente por el hecho de que exista la naturaleza divina, sino únicamente porque se les comunica. Que *únicamente* de ese modo tengan la naturaleza divina, se sigue de que la tengan de ese modo, y de que Dios es *por necesidad* como es. Por tanto, si la naturaleza divina es la naturaleza de la segunda y tercera personas divinas porque se les comunica, resulta que *únicamente de ese modo* puede ser su naturaleza. Esto puede probarse también por razones internas, supuesto que hay tres personas divinas realmente distintas que tienen una única naturaleza. Pero en este lugar podemos prescindir de ello[1].

De la trinidad de personas divinas no se sigue únicamente que hay dos comunicaciones de la naturaleza divina, sino también que estas comunicaciones se realizan *por necesidad*. Como es necesario que haya tres divinas personas, o de otra manera que la naturaleza divina sea la naturaleza de tres personas divinas, también es necesario, y con la misma necesidad absoluta, que la naturaleza divina sea comunicada a la segunda y a la tercera personas divinas, porque únicamente de esa forma puede la naturaleza divina ser la naturaleza de ambas.

Por lo tanto, la naturaleza divina, como naturaleza tripersonal, es necesariamente la naturaleza de tres personas, y respecto de la segunda y tercera personas divinas, lo es únicamente por comunicación. De estas dos verdades se siguen ciertas consecuencias, gracias a las cuales puede determinarse la manera de existir de la primera persona divina.

La naturaleza divina tiene que ser comunicada a la segunda y la tercera personas divinas. De aquí se sigue que tiene que haber al menos una persona divina que la comunique. Como es natural, nada fuera de Dios puede comunicarla. Y en Dios sólo puede ponerse en discusión si ha de comunicarla la misma divina naturaleza o una persona divina. La naturaleza divina no puede hacerlo. Si la naturaleza divina como tal fuera el principio de comunicación de sí misma, entonces como principio y sujeto de una acción sería también persona, según el axioma: *Actiones sunt suppositorum*. Y consiguientemente sería también incomunicable. Al mismo tiempo tendría que ser comunicable, puesto que ha de ser comunicada. Por otra parte, la persona que recibiera la naturaleza divina en la for-

1 V. RABENECK, *Das Geheimnis des dreipersönlichen Gottes*, p. 69-80.

ma que estamos imaginando, sería distinta no sólo de la persona que la comunicara, sino también de la naturaleza divina, dado que la misma naturaleza como tal sería la persona que la comunicara. Por consiguiente no sería ya una persona *divina*. Concuerda con esto lo que el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Damnamus* dice de la naturaleza divina: "Et illa res non est generans, sed est Pater qui generat".

Por otra parte, si sólo una persona divina puede ser la que comunique la naturaleza divina, la persona que la comunique en la primera de las comunicaciones tiene que existir en tal forma que no reciba la naturaleza divina de ninguna otra persona. Según la revelación, la primera persona comunica la naturaleza divina no sólo a la segunda persona divina, sino también (juntamente con la segunda) a la tercera. Es por tanto imposible que reciba la naturaleza divina de una de estas dos personas. Tampoco es posible que ella se comunique a sí misma la naturaleza divina, pues para comunicarla tendría que existir independientemente de esta comunicación, y para recibirla tendría que carecer de existencia independiente de la misma comunicación.

Por lo tanto, la primera persona tiene que tener la naturaleza divina por el hecho de que esa naturaleza exista, o sea tiene que existir por sí misma. "Pater a nullo", como dice concisamente el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Firmiter*. Consiguientemente pertenece a la manera de existir propia de la primera persona divina el que ella no venga de otra, o en otros términos, que ella exista por sí misma, o por el hecho de que exista la naturaleza divina.

Pero esto no es más que una determinación *negativa* de la manera de existir de la primera persona divina; es la negación de la relación que distingue a lo que proviene de un principio. En realidad, esta determinación negativa es una determinación real de la primera persona divina, puesto que independientemente de toda actividad mental es verdadero que la primera persona divina no ha recibido de nadie la naturaleza divina, sino que la tiene por sí misma. Pero con esto no conocemos aún su manera positiva de existir. Y ésta no puede tampoco deducirse de la negativa. Nosotros podemos saber, aun con solas las fuerzas naturales de la razón, que el Dios personal que conocemos por la creación no puede existir sino por sí mismo. Pero la forma cómo se halla en él la naturaleza divina, si como naturaleza que ha de pertenecerle a él exclusivamente, o como naturaleza que ha de ser comunicada a otras dos personas, es cosa que no podemos conocerla naturalmente.

Para determinar la manera *positiva* de existir de la primera persona divina, hemos de tener en cuenta que ésta comunica la naturaleza divina a la segunda y tercera personas divinas necesariamente. Tan necesario, pero al mismo tiempo tan na-

tural como es el que Dios se conozca y se ame, así es de necesario, y al mismo tiempo natural que el Padre comunique la naturaleza divina al Hijo, y que ambos se la comuniquen al Espíritu Santo. En realidad no hay ninguna acción que sea en sí misma formalmente libre o necesaria. Que sea lo uno o lo otro depende de que su principio esté determinado por su naturaleza a esa acción o se resuelva a ella libremente. Por tanto, cuando una acción es necesaria, su principio no se determina a sí mismo a esa acción, sino que es determinado a ella por su naturaleza. De esta forma, la primera persona divina, al comunicar por necesidad la divina naturaleza a la segunda y tercera personas, es determinada a esta comunicación por su naturaleza; pues la naturaleza divina que ella posee es una naturaleza tripersonal que no puede ser, sin embargo, la naturaleza de la segunda y tercera personas divinas sino por comunicación. Por otra parte, esta comunicación sólo puede hacerla la primera persona divina. Esta, por consiguiente, no sólo comunica por necesidad la naturaleza divina, sino que además de tal manera la posee, que en ella la naturaleza divina existe como una naturaleza que ha de ser comunicada, o en otros términos, la naturaleza divina, que es una naturaleza tripersonal, existe, por este solo hecho de existir, como una naturaleza que debe ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas.

Ahora bien: por el hecho de existir de esta manera la naturaleza divina, existe también como persona y como primera persona. Existe como persona, puesto que la naturaleza divina existe de esta manera como sustancia incomunicable. De ningún modo puede verificarse mediante una comunicación de la naturaleza divina el que ésta exista como una naturaleza no comunicada, pero que debe ser comunicada a la segunda y la tercera personas. La naturaleza divina, que existe con eso como persona, también existe como primera persona, puesto que las otras dos personas la poseen sólo por comunicación de la misma. No hay contradicción de ningún género en que, en la primera divina persona, la naturaleza divina sea incomunicable precisamente por existir en ella como una naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas. La comunicabilidad y la incomunicabilidad no son afirmadas de la misma cosa bajo el mismo respecto. La naturaleza *que* está en la primera persona es comunicable y será además comunicada; pero *tal cual* está en la primera persona, a saber, como naturaleza no comunicada, pero que ha de ser comunicada en dos comunicaciones, es incomunicable.

Por tanto, si la naturaleza divina, por el mero hecho de existir como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas, es la primera persona divina, hemos de decir que esta persona es anterior (lógicamente o para nuestro modo de conocer) a la comunicación de la naturaleza divina. En lo cual tiene también sentido el tan usado

axioma: "Actiones sunt suppositorum", que invocan muchos teólogos en este punto. Pero mucha mayor importancia tiene el que este modo de pensar no sólo está en perfecto acuerdo con cuanto enseña el IV Concilio de Letrán y el de Florencia, sino que además puede deducirse de ambos.

El IV Concilio de Letrán dice en el capítulo *Damnamus*: "Et illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et Filius qui gignitur et Spiritus Sanctus qui procedit". No dice el Concilio: "Est Pater eo quod generat", lo que sería falso sin más, dado que entonces el sujeto de *generat* sería de nuevo la naturaleza divina, sino: "est Pater *qui* generat". Este modo de hablar del Concilio se adapta desde luego mucho mejor a la concepción defendida muy generalmente desde la Edad Media, según la cual se debe decir: "Quia est Pater, generat", y no: "Est Pater, quia generat". La primera fórmula supone que el Padre anteriormente al *generare* está ya constituído como persona. El sentido de esta fórmula no puede ser sino éste: "Porque el Padre tiene la naturaleza divina como naturaleza que ha de ser comunicada al Hijo ("Quia Pater est"), por eso engendra al Hijo".

En el mismo capítulo *Damnamus* del IV Concilio de Letrán hay que considerar todavía particularmente el pasaje en que el Concilio prueba que las tres divinas personas tienen la mismo naturaleza, "id quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur"[2]. El Concilio prueba esta unicidad de la naturaleza divina en las tres divinas personas por el hecho de que el Padre comunica al Hijo entera e indivisa la naturaleza divina que él posee, y que retiene simultáneamente; de modo que consiguientemente hay que decir: "et ita Pater et Filius habent eandem naturam", cosa que el Concilio hace también extensiva al Espíritu Santo: "sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens". En este pasaje hace el Concilio una clara distinción entre la posesión de la naturaleza divina y la comunicación de la misma. No dice que el Padre posee la naturaleza divina debido a que la comunica, sino que comunica la naturaleza que posee (*suam* substantiam ei dedit); y, efectivamente, no se la comunica dándole una parte de su sustancia y quedándose con otra, ni tampoco transfiriéndole toda su sustancia de modo que en adelante ya no la tenga, sino comunicándosela al Hijo entera e indivisa y reteniéndola él igualmente entera e indivisa. Poseer y comunicar una naturaleza son por otra parte acciones de una persona, y el poseerla precede (lógicamente) al comunicarla. Y si la primera persona divina está constituída en persona en virtud de la misma manera como posee la naturaleza divina (a saber, como

2 DENZ, n. 432.

naturaleza que ha de ser comunicada necesariamente a la segunda y tercera personas), resulta que es anterior (lógicamente, o para nuestro modo de conocer) a la comunicación de la naturaleza divina, y no es esta comunicación lo que la hace existir como persona.

Al mismo resultado llegamos si partimos de lo que el Concilio de Florencia dice sobre la distinción de las personas divinas. En el decreto de unión de los Jacobitas[3] se dice: "Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio. Filius quidquid est aut habet, habet a Patre; et est principium de principio. Spiritus Sanctus quidquid est aut habet, habet a Patre simul et Filio". En primer lugar volvemos a advertir aquí cómo el Concilio atribuye a las personas divinas el tener o poseer la naturaleza divina y las distingue por la diversa manera como la poseen. Ahora bien: el Padre posee la naturaleza divina sin haberla recibido de nadie, sino teniéndola por sí mismo. Pero además es él juntamente "principium sine principio". De qué cosa es principio, no se dice explícitamente en esta descripción de la persona del Padre; pero fluye espontáneamente de todo el conjunto. Que el Padre es principio del Espíritu Santo, se sigue de lo que el Concilio dice acerca de la procesión del Espíritu Santo: "Sed Pater et Filius non sunt duo principia Spiritus Sancti, sed unum principium". Pero además, como el Hijo es "principium de principio", y ha recibido del Padre "quidquid est aut habet", implícitamente queda dicho con esto que el Padre es principio del Hijo. Por tanto el Padre es principio del Hijo y del Espíritu Santo.

Una cosa es principio por una perfección cualquiera por la cual es capaz de hacer alguna acción o también de producir alguna cosa. En último término el principio de todas las acciones de una cosa es su naturaleza. Por esta razón la sustancia de una cosa, en cuanto es principio del obrar, se llama también naturaleza. Este carácter de principio, que encierra la posibilidad de una acción, debe preceder de alguna manera (aunque no sea más que lógicamente) a la acción misma. No tienen los seres la perfección de obrar precisamente porque obren, sino que obran de una manera particular, o pueden obrar de esa manera, porque tienen esa perfección. El hombre, por ejemplo, piensa porque tiene la facultad de pensar. En el obrar es donde se manifiesta el carácter de principio; pero no consiste en ello, sino que lo precede.

El tipo de principio que hemos descrito se llama *principium quo;* es aquello *por lo que* algo es principio. Aquello que es principio se llama *principium quod.* Ahora bien: el *principium quo,* aun siendo la naturaleza de la cosa, no puede existir como tal. Solamente puede existir en el *principium quod,* o sea en el sujeto que por la perfección del *principium quo* es

3 Denz, n. 704.

capaz de realizar una acción determinada. El *principium quo*, por tanto, debe estar en un *principium quod* y es anterior (al menos lógicamente) a la acción; y así debe ser también el *principium quod* anterior a la acción en la misma manera. Por tanto, la sentencia que sostiene que la primera persona divina no es constituída como persona por la generación activa del Hijo, sino que ya anteriormente existe como tal, no sólo responde totalmente a la enseñanza del Concilio, sino que en todo caso concuerda con él mejor que la contraria.

En consecuencia, la primera persona existe como persona, e igualmente como primera persona, en virtud de que la naturaleza divina, debido a que es una naturaleza tripersonal, existe, por este solo hecho de existir, como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas divinas: en otros términos, al existir la naturaleza divina de esa manera, es ella la primera persona divina. De la manera como la primera persona divina posee la naturaleza divina, resulta que ella está ordenada necesariamente al Hijo y al Espíritu Santo. No es, por tanto, algo puramente absoluto, sino relativo. La naturaleza divina como tal es puramente absoluta. No depende de cosa alguna como de principio, ni está ordenada a algo como a término. Todo cuanto existe fuera de Dios, existe por la libre voluntad de éste, y podría no haber existido. Sin embargo, ninguna persona divina es la naturaleza divina como tal, puesto que entonces no podría haber más que *una* persona divina. Por tanto, en cada una de las divinas personas está la naturaleza divina relativamente, de modo que con un absoluto resultan identificados tres relativos. Lo relativo es formalmente relativo por una relación. Y así, la primera persona divina debe estar relacionada u ordenada a las otras dos por una relación.

¿Pero de qué clase es esta relación? Evidentemente, no es la misma relación que hay en el Hijo y en el Espíritu Santo por el hecho de haber recibido por comunicación la naturaleza divina. El Padre no recibe de ninguna forma la naturaleza divina. Consiguientemente, su relación no puede ser la de lo que procede de un principio. Esta es expresamente negada al decir de él que es *a nullo* (así, en el cap. *Firmiter* del IV Concilio de Letrán, y con fórmulas parecidas en otros símbolos y decretos doctrinales). Y como el Padre es el *principio* del Hijo y del Espíritu Santo, y tiene hacia ellos una relación real, es natural suponer que tiene hacia ellos la relación de principio.

La relación de principio se da en las cosas que por su naturaleza están ordenadas a la producción de un efecto, por lo cual este efecto lo producen necesariamente, si nada se lo impide. Así, por ejemplo, un grano de semilla está ordenado por una relación de principio a la planta que de él deberá nacer. Por el contrario, Dios es principio del mundo; pero no

tiene con respecto a él relación de principio, fuera de que no tiene respecto de él en modo alguno una relación real. Ninguna cosa puede tener relación alguna hacia otra y por tanto tampoco la de principio, si no está ordenada á la otra. Si no fuese principio real y productivo efectivamente de la otra, su relación a la otra no podría ser relación de principio; como tampoco lo sería si no estuviese ordenada a la otra por su misma naturaleza. Una causa que puede obrar o no obrar, y por tanto no obra con necesidad o por su naturaleza, al menos no puede tener la relación de principio con lo que resulta de su acción. Y como Dios crea el mundo con libertad, no tiene a él la relación de principio.

Si aplicamos a la relación de la primera persona divina hacia las otras dos lo que acabamos de decir, encontraremos que contiene todos los elementos de una relación de principio. El Padre es en primer lugar el principio del Hijo y del Espíritu Santo; sobre esto no hay más que decir. Como principio de ambos les comunica la naturaleza divina que él tiene. Pero no se la comunica con libertad, sino con necesidad. Esta necesidad encuentra su razón en la naturaleza que él tiene, y en ella, tenida de la manera como la tiene. Como naturaleza tripersonal, que sin embargo no puede ser de la segunda y tercera personas, sino mediante la comunicación de sí misma, exige que la primera persona, que la posee por sí misma, la tenga como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas, y se la comunique de hecho. Por tanto, en la relación de la primera persona divina a las otras dos se dan todos los elementos de una relación de principio. El sujeto de esta relación de principio es la primera persona divina. El fundamento de esta relación es la naturaleza divina como naturaleza que ha de ser comunicada al Hijo y al Espíritu Santo. La naturaleza divina como naturaleza que ha de ser comunicada al Hijo y al Espíritu Santo, es, por otra parte, la primera persona divina. De ahí se sigue que esta persona (como también las otras dos) dice por sí misma relación a las otras dos, es decir, es esencialmente relativa. El término de esta relación de principio es el Hijo y el Espíritu Santo. Ninguna dificultad ofrece a la realidad de esta relación de principio el que el término no exista (lógicamente al menos) antes que la relación, como ocurre en la relación de lo que procede de un principio; pues el principio debe preceder en alguna manera a aquello de lo cual es principio. Del mismo modo en Dios el término de esta relación de principio no existe antes que la relación de principio, sino sólo mediante una operación de la primera persona divina como principio de las otras dos. A pesar de lo cual ese término de la relación existe con absoluta necesidad, con igual necesidad que su principio y tan eternamente como él. En las cosas creadas que tienen una relación de principio puede ocurrir que el principio sea

impedido en su actividad por causas externas y no se obtenga el término a que estaba ordenado; así, por ejemplo, un grano de semilla no siempre llega a ser una planta. Dios es, en cambio, *nullius rei indigens,* como constantemente han repetido los Padres. En sí mismo tiene todo aquello por lo cual es lo que es. Y por eso la naturaleza divina, que existe en la primera persona divina como naturaleza que ha de ser comunicada a la segunda y tercera personas, les es comunicada también en efecto. "Patet ergo, como dice el IV Concilio de Letrán en el capítulo *Damnamus,* quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam: et sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus Sanctus ab utroque procedens".

Si tiene uno presente en primer término no tanto la manera de existir de las personas cuanto su distinción, puede uno afirmar que se distinguen por las dos comunicaciones de la naturaleza divina. Estas dos comunicaciones son el fundamento próximo de que haya tres personas divinas, pues por ellas la naturaleza divina existe de otras dos maneras distintas de como en la primera persona. Por esto la distinción de las personas divinas no puede ser independiente de estas dos comunicaciones. Y de hecho no lo es porque por esas dos comunicaciones, y con respecto a ellas, la naturaleza divina existe de tres maneras distintas: como naturaleza que ha de ser comunicada mediante dos comunicaciones al Hijo y al Espíritu Santo, en el Padre; como naturaleza que ha sido comunicada por la primera comunicación y que ha de ser comunicada por la segunda, en el Hijo, y como naturaleza comunicada mediante la segunda comunicación, en el Espíritu Santo. De aquí que el granito de verdad que puede haber en la sentencia que sostiene que las personas divinas no son determinadas como tales personas por sus relaciones, sino por sus orígenes, no quede perdido si se dice con más exactitud que son constituídas como personas por la diversa manera como poseen la naturaleza divina. Pues estas maneras de existir son relaciones de origen que pueden señalarse con respecto a las dos comunicaciones de la naturaleza divina: en el Padre, relación de principio; en el Hijo, la relación de lo que procede de un principio y la de principio; en el Espíritu Santo, la relación de lo que procede de un principio.

Esta opinión que afirma que la manera de existir de la primera persona divina es una relación de principio, puede también deducirse de lo que dice Santo Tomás en la *Summa theologica* sobre la manera de existir de la primera persona divina. Ciertamente, en la q. 40, en la que trata ex profeso el problema de la constitución de la primera persona divina, nada dice de una "relatio principii" por la que el Padre esté determinado como persona. En el art. 4 de la q. 40 dice: "Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter: uno

modo ut est relatio; et sic iterum secundum intellectum praesupponit actum notionalem (i. e: generationem), quia relatio in quantum huiusmodi fundatur super actum; alio modo secundum quod est constitutiva personae. Et sic oportet quod praeintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens praeintelligitur actioni". Es sabido que este texto es muy diversamente explicado por los tomistas. No es preciso que nos detengamos en ello. Es patente que la forma constitutiva personae no puede ser más que una relación, como también lo dice expresamente Santo Tomás: "Et sic oportet quod praeintelligatur *relatio* actui notionali".

Sin embargo, puede llegarse a una conclusión más satisfactoria si se parte de otro pasaje, también de la primera parte de la "Summa". En la q. 28 a. 1 se propone el problema: "Utrum in Deo sint aliquae relationes reales". El tercer "argumentum in contrarium" dice: "Relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur, Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis et eadem ratione nec aliae relationes quae ponuntur ibi". En la respuesta dice: "Ad tertium dicendum, quod cum creatura procedit a Deo in diversitate naturae, Deus est extra ordinem totius creaturae *nec ex eius natura est eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex necessitate suae naturae,* sed per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est. Et ideo in Deo non est relatio realis ad creaturas sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino et in earum natura est quod dependeant a Deo. Sed processiones divinae sunt in eadem natura; unde non est similis ratio". La razón principal por la que Dios no tiene una "relatio realis ad mundum", es claramente que no tiene "ex natura sua" una habitudo ad creaturas, y por eso no las produce "ex necessitate suae naturae". Si Dios tuviera una habitudo ad creaturas "ex natura sua" y las produjera, "ex necessitate suae naturae", tendría respecto de ellas una relatio realis principii. Lo que hay que negar de Dios con respecto a las criaturas, hay que reconocerlo y admitirlo en el Padre con respecto a la segunda y tercera personas divinas. El Padre está ordenado a ellas "ex natura sua", y juntamente les comunica la naturaleza divina "ex necessitate suae naturae". Como es además principio de ellas, se dan ya todos los elementos que se requieren para una relación de principio. Y así se puede concebir también en la q. 40 a. 4 la "relatio quae est constitutiva personae, y quae praeintelligitur actui notionali", como una "relatio principii"[4].

JUAN RABENECK S. J.

---

4 Doy aquí una vez más las gracias al R. P. Félix Rodríguez, que ha tenido la bondad de traducir el artículo del alemán al castellano.

Notas, textos y comentarios

Un libro sobre la inmortalidad de María

Conocido es el nombre del P. Tiburcio Gallus, S. J., como el de un entusiasta del dogma de la Asunción de María, que defendió en libros y artículos antes de la proclamación de esta doctrina de fe en la encíclica "Munificentissimus Deus". Ahora acaba de publicar un opúsculo para vulgarizarla, no sólo entre sacerdotes y religiosos, sino también entre los seglares de cultura[1]. Muchas alabanzas merece por su erudita labor. Pero el P. Gallus se ha convertido en un irreducible inmortalista de la Santísima Virgen, no sólo de derecho, sino también de hecho. Ya antes había publicado un opúsculo sólo para defender esta su opinión[2]. Pero ahora aquí vuelve a la carga para divulgar también esta sentencia particular suya, juntamente con el dogma de la Asunción. En dos párrafos del capítulo VII se ocupa de esta su tesis: en el primero pretende probar que no se demuestra que muriera la Sma. Virgen, en el segundo intenta vindicar su inmortalidad efectiva. Examinemos despacio estas dos partes.

La doctrina de la muerte de María

Es curiosa la manera con que comienza el P. Gallus esta parte. Dice así a la letra:

> "Hasta ahora la muerte de la Señora ha sido una opinión comunísima entre los teólogos; aun, según algunos, era teológicamente cierta [y continúan defendiéndolo, añadimos nosotros]. Mas en esto no se ha tenido presente una cosa importantísima, esto es, que el consentimiento de los teólogos sólo viene a ser un criterio auténtico, cuando atestigua la doctrina del magisterio eclesiástico... Ahora en nuestro caso podemos afirmar con certeza que el magisterio eclesiástico hasta el presente no se ha manifestado positivamente (defendiendo) o negativamente (rechazando la opinión contraria) en favor de la muerte de María Santísima... Se podría en seguida objetar que se ha profesado por tantos siglos, por lo menos catorce,

1 Tiburzio Gallus, S. J., *La Madonna assunta.*—Marietti (Torino, Roma, 1951) 93.

2 T. Gallus, *La Vergine Immortale* (Roma, 1949).

la doctrina de que ella murió. Pero respondemos que tal doctrina no fué nunca predicada como verdad revelada" [3].

Llama aquí la atención la certeza con que afirma el P. Gallus que el magisterio eclesiástico se ha manifestado positiva y negativamente indiferente, como si por una parte anduvieran los teólogos defendiendo en sus cátedras y en sus escritos la doctrina de la muerte de María como común, y por otra el magisterio eclesiástico, que también se compone de teólogos, mirara esta doctrina con indiferencia. Para explicar de alguna manera este su parecer, lo ilustra con un ejemplo: el de la doctrina de la Inmaculada Concepción:

> "Para aducir un ejemplo: en el siglo XII era una sentencia comunísima entre los teólogos que la Señora había contraído el pecado original. Ellos, al defender esta su sentencia, se referían a los numerosos Padres, y sobre todo a la Sagrada Escritura, en donde se lee que en Adán todos pecaron" (Ro. 5, 12); de ahí concluían que también María. También los teólogos del siglo XIII sostenían el pecado original de la Virgen Santísima como único medio para poder explicar la muerte de la Señora... Pero aquella sentencia de los teólogos del siglo XII no fué aceptada en manera alguna por el magisterio eclesiástico; en ningún documento suyo habló jamás en sentido favorable a la doctrina del pecado original de María; aun el mismo magisterio comenzó poco a poco a defender la opinión contraria de la concepción inmaculada, que a la sazón era una minoría [4].

Creo que pocas consideraciones bastarán para hacer ver que no hay punto de comparación entre las dos doctrinas. En primer lugar, nos ha dicho antes el mismo Padre que "*hasta ahora* la muerte de la Señora ha sido una opinión *comunísima entre los teólogos*". Tan comunísima ha sido esta sentencia, por lo menos a partir de San Agustín, que habla varias veces de la muerte de María como de cosa corriente, que los inmortalistas han tenido que ir como con una lupa para descubrir a tal o cual autor que dudaba de ella, como S. Epifanio, a expresiones oscuras de algún otro, como Tusaredo y el franciscano Francisco de Mayronis, y a tal o cual autor rarísimo que defendió abiertamente la inmortalidad de María. Sólo a partir de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción pudo hallar eco esta doctrina en autores que la defendiesen públicamente en sus escritos. ¿Qué tiene que ver esto con las controversias sobre la Inmaculada Concepción? Bueno será recordar aquí los tratados de Passaglia y Palmieri. Mas como no estudiamos aquí este punto de propósito, nos remitiremos al libro más reciente del P. Fran-

---

3 O. c., pp. 61-63.
4 O. c., pp. 61-62.

cisco de P. Solá, *La Inmaculada Concepción*[5]. Se puede asegurar que no hubo controversias en esta doctrina hasta aparecer éstas en Inglaterra, y en el siglo XII, con S. Bernardo, quien se opuso a la determinación de los canónigos de la Iglesia de Lión, los cuales por decreto capitular acordaron se celebrase todos los años la solemnidad de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen. Con esta oposición se encendieron las primeras controversias, que duraron algunos siglos. Pero conviene advertir que en Flandes y en España la mayoría se pronunciaron por el privilegio de María. Por desgracia, en los siglos XIII y XIV el Maestro de las Sentencias se constituyó en propugnador de la sentencia contraria, y le siguieron Alejandro de Hales, S. Buenaventura y Santo Tomás con la Sorbona de París, si bien no faltaron egregios teólogos que continuaron defendiendo el privilegio mariano, hasta que con el Doctor Sutil se inició una nueva era para esta doctrina, que comenzó a esclarecerse hasta aparecer como dogma, del cual se erigió en campeón defensor la Escuela Franciscana. La Providencia de Dios dispuso que en estos siglos de oscuridad no tomara cartas en el asunto el magisterio eclesiástico; pero luego, cuando se hizo más luz, se declaró a favor del privilegio de María. ¿Por ventura hubo cosa semejante con la doctrina de la muerte de María?

Aquí el magisterio eclesiástico no ha tenido que decidirse sobre una u otra sentencia discutida durante siglos. Sólo desde hace un siglo han brotado muy escasos autores defensores de la inmortalidad de hecho de María. Pero, ¿se ha mostrado el magisterio eclesiástico indiferente respecto de la creencia en la muerte de María? Veámoslo, y nos serviremos del mismo testimonio del Papa en la encíclica "Munificentissimus Deus". Es claro que Pío XII no quiso definir en su constitución la doctrina de la muerte de María, como quiso definir la de la Asunción a los cielos. Pero en el curso de la encíclica va exponiendo la doctrina de este dogma tal como lo encuentra profesado en la Iglesia, y al declarar el argumento que más le ha movido a la definición, a saber, el consentimiento unánime de la Iglesia, dice, y subrayamos las frases que hacen a nuestro caso:

> "Los fieles, *guiados e instruídos por sus Pastores*, aprendieron también de la Sagrada Escritura que la Virgen María, durante su peregrinación terrena, llevó una vida llena de preocupaciones, angustias y dolores... Igualmente no encontraron dificultad en admitir que la gran Madre de Dios *hubiera muerto* como murió su Unigénito. Pero esto no les impidió creer y profesar abiertamente que *su sagrado cuerpo nunca estuvo sujeto a la*

5 F. DE P. SOLÁ, S. J., *La Inmaculada Concepción*. Edit. Lumen (Barcelona, 1941) 204.

> *corrupción del sepulcro*, ni *fué nunca reducido a podredumbre* y cenizas aquel augusto tabernáculo del Verbo Divino [6].

El Papa dice, pues, bien claro que los fieles *aprendieron de sus Pastores* la doctrina de la muerte de María y de su incorrupción en el sepulcro; luego era una doctrina que enseña el magisterio eclesiástico. Pío XII ilustra su exposición con los documentos de la tradición, y entre los testimonios de la Liturgia pone la bula el *Sacramentario gregoriano*. Porque como dice antes: "*De esta fe común* de la Iglesia [en la Asunción] se tuvieron desde la antigüedad, a lo largo del curso de los siglos, varios testimonios, indicios y vestigios". Mas el corto fragmento aducido de este Sacramentario es una manifiesta confesión de la muerte de María y de su victoria sobre la muerte.

> "Digna de veneración es para nosotros, ¡oh Señor!, la festividad de este día [bien sea de la *Dormición*, bien de la Asunción de la Virgen María], en que la santa Madre de Dios *pasó por la muerte temporal*, pero no pudo ser humillada por los vínculos de la muerte Aquella que engendró a tu Hijo, Nuestro Señor, encarnado en ella [7].

En la misma bula se dice que este Sacramentario gregoriano fué enviado por el Papa Adriano I al emperador Carlomagno. Es claro, pues, que era una enseñanza pontificia, y por tanto del magisterio eclesiástico. Y parece tiene empeño Pío XII en atestiguar que esta doctrina de la liturgia romana estaba de acuerdo con la liturgia bizantina, pues cita el texto de un *Meneo* que manifiesta explícitamente que "en el *sepulcro* [de María] conservó [Dios] incorrupto su cuerpo". ¿Para qué mencionar tantas veces el sepulcro de María en esta bula, si creía el Papa que jamás llegó a ser encerrada en él?

Llama la atención la seguridad con que el P. Gallus afirma: "La muerte de la Virgen Santísima no consta ni en la Sagrada Escritura ni en la Tradición apostólica". Y más adelante explica la creencia general en la muerte de María de esta manera: "los fieles de los primeros siglos, con respecto al

---

6 AAS 42 (1950) 757. Propiamente el texto latino dice: "haud difficile iisdem [christifidelibus] fuit assentiri magnam etiam Dei Matrem, quemadmodum iam Unigenam suum *ex hac vita decessisse*". Esta frase *ex hac vita decessisse* se ha de traducir por: *murió*. De lo contrario atribuiríamos al Papa una perogrullada indigna de un tan solemne documento, a saber: "que los fieles *no tuvieron dificultad* en admitir que la Madre de Dios había salido de este mundo como su Hijo unigénito". ¿Cómo habían de tener ni la más mínima dificultad en esto, si no está en este mundo, como tampoco su Hijo, si no es oculto en el Santísimo Sacramento del altar? En lo que no tuvieron dificultad es en que murió como su Hijo, después de una vida de trabajos y dolores, y no obstante no sufrió ni la más mínima corrupción en el sepulcro en donde fué enterrada.

7 AAS 42 (1950) 759.

fin de la vida de María, debieron concluir casi necesariamente así: todos los hombres mueren, también Jesús murió, luego también Nuestra Señora debió morir" [8]. Pero si es así, ¿cómo explicar que esta doctrina se incluyera universalmente en la Liturgia por los Pastores de la Iglesia? ¿Es que la Liturgia engendró la creencia? Precisamente el Papa en la bula dice lo contrario: "La liturgia católica de la Iglesia no engendra la fe, sino que la sigue". Añade Pío XII que los Santos Padres y los grandes doctores, en las homilías y en los discursos dirigidos al pueblo con ocasión de la fiesta de la Asunción, no recibieron de la liturgia como de fuente la doctrina, sino que hablaron de ella como de cosa conocida y admitida por los fieles, "la aclararon con más lucidez, precisaron y profundizaron su sentido y objeto". Cuál fuera éste lo expresa en seguida Pío XII:

> El objeto de la fiesta no era solamente *la incorrupción del cuerpo* MUERTO de la Bienaventurada Virgen María, sino también su triunfo sobre la muerte y su celestial glorificación a semejanza de su Unigénito Jesucristo" [9].

Sigue luego el Papa espigando de la Tradición y menciona fragmentos de sermones de Obispos que se dirigían a sus fieles sobre la fiesta de la *Dormición*, esto es, Muerte, tránsito de la Madre de Dios. Entre ellos está aquel atribuído a San Modesto de Jerusalén:

> "El [Cristo] la *resucitó* [a la Madre de Dios] *del sepulcro* y la llevó consigo del modo que sólo El conoce" [10].

No se trata, pues, de sólo teólogos que proponían la muerte de María en sus escritos, sino de Obispos que la enseñaban al pueblo, y no como una conjetura, sino como una creencia que aparecía como sellada en la misma liturgia. Mas el Sumo Pontífice no quiere hacer menos, y después de exponer la sentencia de los teólogos, al recapitular lo que han dicho los Santos Padres y teólogos, pasando ya a declarar el fundamento de esta doctrina en la Sagrada Escritura, dice:

> "Pudiendo, pues, conceder [Cristo] a su Madre el gran honor de preservarla inmune de la corrupción *del sepulcro*, debe creerse que lo hizo realmente" [11].

Aquí el Papa no expone el parecer de otros, sino el suyo, y al mencionar la palabra *sepulcro*, cuando tan fácilmente la podría haber omitido, indica bien claramente que cree en la

8 O. c., pp. 64 y 68.
9 AAS 42 (1950) 760.
10 Ibíd., 761-763.
11 Ibíd., 768.

muerte de María, pues la encuentra declarada en tantos escritos. Y para que nadie alegue que se le escaparía inadvertidamente esta palabra, la vuelve a repetir un poco más abajo:

> "Obtuvo finalmente [María] como suprema corona de sus privilegios el ser preservada inmune de la corrupción *del sepulcro*" [12].

Pues ¿cómo se formó esta creencia universal en la muerte de María? A nuestro modesto entender, este hecho demuestra que hubo una tradición oral primitiva, aunque al presente nos sea muy difícil encontrar testimonios de ella en los primeros siglos. Esta afirmación viene confirmada por otro hecho indudable, a saber, la coincidencia *de todos* los apócrifos de la Asunción en afirmar la muerte de María. El mismo P. Jugie lo asegura: "Los apócrifos del *Transitus Mariae* tienen de común el que entre los modos posibles de la salida de la Madre de Dios de la tierra han optado por la muerte natural" [13]. Evidentemente, no puede admitirse que inventaran este hecho como el más apto para dar pábulo a su imaginación inventora de leyendas. Con razón discurre aquí el P. Aldama:

> "¿Puede explicarse así el hecho maravilloso de que a *ninguno* se le ocurriese imitar, por ejemplo, el carro de fuego y el torbellino que arrebató a Elías, o las alas de águila con que voló al desierto la mujer del Apocalipsis? Es necesario convenir en que la hipótesis de la muerte natural no era precisamente la que podía seducir más la fantasía de los escritores apócrifos. Diríamos más bien lo contrario. La hipótesis de la inmortalidad les ofrecía un campo inmensamente mayor para componer una narración llena de emoción y de colorido, mientras que la muerte empezaba por ponerles ante la vulgaridad de lo que ocurre todos los días con todos los hombres" [14].

La coincidencia de *todos los apócrifos, sin excepción,* a pesar de su multiplicidad, sus diferencias y su diverso origen, en dar por incontrovertible la muerte de la Virgen, indica que se encontraron con una tradición anterior tan clara, tan universal, tan enlazada con la fe de sus Iglesias en la glorificación de la Madre de Dios, que se vieron obligados a ponerla como base de sus descripciones legendarias, sin permitirse entrar por otro camino y sin dudar siquiera de que pudieran hacerlo.

Francamente, no creemos admisible la explicación que da el P. Gallus de la universalidad de la creencia en la muerte de la Virgen, como si fuese un error general parecido al de

---

12 Ibíd.

13 M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Etude historicodoctrinale.* (Città del Vaticano, 1944), 104; cf. 508.

14 JOSÉ M.ª BOVER, JOSÉ A. DE ALDAMA, FRANCISCO DE P. SOLÁ, *La Asunción de María,* B. A. C. (Madrid, 1947) 10.

aquellos que opinaban sobre el movimiento del Sol, apoyándose en el sistema de Ptolomeo:

> "Como si hoy uno, queriendo mostrar los varios testimonios, indicios y vestigios de la creencia de la antigüedad en el movimiento celeste de los planetas, escribiese que los astrónomos del quinientos no tuvieron dificultad en admitir que el Sol diese vueltas alrededor de la Tierra, nadie pensaría que el autor con esto quisiera dar un argumento de autoridad en defensa del sistema de Ptolomeo" [15].

Parece que hay que negar de plano la paridad. Pues el hecho de que sea el Sol o la Tierra lo que se mueve, es una cuestión puramente científica, que nada tiene que ver con la salvación de los hombres. En el campo de las ciencias físicas y naturales a nadie concedió Dios el don de la infalibilidad, y nos engañaremos muchas veces si nos fiamos sólo de lo que aparece a nuestros sentidos. Mas para que en la religión no anduviéramos tan desorientados, dispuso Cristo que su doctrina no se enseñara como las opiniones de un filósofo cualquiera, y puso en la Iglesia para asegurar la certeza de sus enseñanzas el don de la infalibilidad en el magisterio eclesiástico presidido por el Papa, como guiado por el Espíritu Santo, a fin de que no acaeciera nunca que la Iglesia toda estuviera sumergida en errores sobre la doctrina que El nos enseñó, necesaria para nuestra salvación. Y en esta doctrina entra lo concerniente a la que escogió por Corredentora y Madre nuestra. Nos parece que no juzga bien de Jesucristo quien opina que El permitió por tantos siglos que los fieles de la Iglesia creyesen universalmente que murió su Madre, si El no quiso que muriera, sino que se la llevó, sin pasar por la muerte, al cielo. Jesucristo permitió que no conociéramos con infalibilidad el hecho de la muerte de María; pero no puedo pensar que permitiera que en la Iglesia universalmente ésta se admitiera si es un error histórico, que por otra parte está en íntima conexión con el dogma de la Asunción.

El dogma de la concepción inmaculada de María se oscureció durante algunos siglos (sin que con todo faltasen defensores acérrimos de ella) porque de por medio andaban envueltas sutiles cuestiones teológicas. Pero la doctrina de la muerte de María no se oscureció nunca. A lo más, en los primeros siglos de la era cristiana nos faltan testimonios explícitos de ella.

El testimonio de San Epifanio que duda, no significa otra cosa sino que no tenemos un documento auténtico de cómo murió María, como lo tenemos de Jesucristo. Algunos autores, interpretando mal las palabras del anciano Simeón, aseguraban que la Virgen murió mártir. Pero ya San Agustín,

15 O. c., p. 73.

San Paulino de Nola y otros escribieron contra esta exégesis. Durante siglos y siglos no se presenta ni un solo documento de autor que defienda claramente que la Virgen no murió. Parece evidente que si Dios quiso conceder a María el privilegio de no morir, nos lo habría dado a conocer de alguna manera, pues bien ha procurado que conociéramos sus demás privilegios. Empeñarse en defender en María un privilegio de todos ignorado hasta el presente, nos parece suponer en el Espíritu Santo una dirección muy contraria a la que siempre ha seguido con la Iglesia.

La inmortalidad de María

El P. Gallus, después de rechazar la creencia en la muerte de María y afirmar que fué ésta un error histórico general en la Iglesia, por no estar todavía esclarecido del todo el dogma de la Inmaculada Concepción, expone sus argumentos para defender la inmortalidad de hecho de la Virgen. Antes, con todo, para asegurarse el camino, expone que el Papa no quiso en modo alguno definir la doctrina de la muerte de María al declarar el dogma de la Asunción. No hay duda que el Papa no quiso definir la muerte de la Virgen, pero si en la bula expone que esta doctrina se ha enseñado en la Iglesia en el decurso de los siglos, parece que reviste cierta temeridad el empeñarse en seguir ahora la opinión contraria.

Primera razón.—El primer argumento en pro de la inmortalidad de María lo ve en el Protoevangelio, que manifiesta la antítesis divina contra el demonio.

> "Esta antítesis, dice, parece exigir en María la prerrogativa de Eva inocente, y excluir en ella la pena de Eva pecadora no necesaria a su oficio de corredentora. Ahora bien: Eva antes de su caída tuvo la prerrogativa de la inmortalidad, y después de la caída recibió la pena de tener que sufrir la muerte. Pero en María no se requiere la muerte para su cooperación con Jesús, mientras que la inmortalidad no se opone a ella. Por consiguiente, María, la nueva Eva, debió tener la prerrogativa de la inmortalidad, perdida por Eva pecadora. De lo contrario, la "figura" (Eva) habría sido más perfecta que la cosa "figurada", María, lo cual parece ser un absurdo" [16].

El mismo Padre ya ve que este argumento claudica con respecto a Jesucristo, que es el nuevo Adán, y con todo hubo de morir por voluntad del Padre celestial para nuestra redención. Pero responde que a Jesucristo le compete el don de la inmortalidad, si bien renunció a él para obedecer a su Padre

16 O. c., pp. 80-81.

y cumplir su oficio de Redentor, y que no se ve sea necesaria esta renuncia en María para su oficio de Corredentora. Mas ¿cómo prueba Gallus que a María le compete el don de la inmortalidad? No aparece esto probado, pues Adán recibió la gracia de la justicia original como cabeza del género humano, y al perderla la perdió para sí y para sus descendientes. En esta justicia original se incluía la gracia santificante y determinados dones preternaturales, entre los cuales estaba el de la inmortalidad. De Adán no pudo llegar por generación a María la justicia original, pues él la había perdido, y por tanto tampoco recibió de él el don de la inmortalidad, ni mucho menos el de la impasibilidad, como lo ha de reconocer el P. Gallus. No le comunicó Adán el pecado original porque fué preservada de él por Cristo, mediante la gracia de su redención *preservativa*. Pero nótese bien que esta gracia no fué la que recibió Eva, sino la que recibió María *por los méritos de Cristo*. Así lo declaró Pío IX al definir el dogma de la Inmaculada Concepción: "*Intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani*". Esta gracia preservativa ¿llevaba consigo el don de la inmortalidad? La mayor parte de los teólogos responden negativamente, porque un tal privilegio habría de constar por la Tradición, y no aparece por ningún lado. Otros, los menos, conceden que le otorgó Cristo este don, pero añaden que exigió que renunciase a él, o quiso ella libremente renunciar a él, para asemejarse más a Cristo en su oficio de Corredentora. El Padre Gallus no quiere admitir esta renuncia, pero está obligado a demostrar que, en efecto, Cristo le otorgó este don. Es claro que Cristo se lo podía otorgar, pero en teología las tesis se han de probar y no afirmarlas gratuitamente, o con solas conjeturas. Por otra parte, es evidente que María, con su plenitud de gracia y su dignidad de Madre de Dios, fué mucho más perfecta, aun sin el don de la inmortalidad, que Eva inocente, dado caso que con Cristo había de triunfar también de la muerte mediante su gloriosa Asunción, que había de seguir próximamente a su muerte.

Segunda razón.—La toma del capítulo 12 del Apocalipsis de San Juan.

> "Si la "Señora vestida del sol" es la Virgen Santísima, Martín Jugie tiene razón cuando interpreta las palabras "y le fueron dadas a la Mujer las dos alas de la grande águila", en el sentido de la inmortalidad de María. Por lo demás, no faltan autores, aun de los más recientes, que en la mujer del Apocalipsis ven también a María" [17].

Que la Mujer del Apocalipsis represente a María lo sostienen muchos intérpretes, y realmente la nueva misa de la

17 O. c., p. 82.

Asunción aplica en el introito aquel paso a la Virgen Santísima. Lo cual no impide que en un sentido derivado la Mujer pueda ser también de alguna manera la Iglesia. Pero que aquellas dos alas de la grande águila que le fueron dadas representen la inmortalidad, no recordamos haberlo leído más que en Jugie y Gallus. Mas tratándose de probar una doctrina no bastan las conjeturas, y aquí vale el principio: "quod gratis asseritur, iure reicitur".

Añade después el P. Gallus otras tres razones teológicas, para intentar demostrar la inmortalidad de hecho de María.

> *Tercera razón.*—La toma del privilegio de la Inmaculada Concepción: "el cual, dice, excluye en la Señora el pecado original, y por consiguiente, excluye también su conexión con la muerte. Pues según la revelación, la razón teológica de la muerte es el pecado original (Cfr. Ro. 5,12" [18].

Aquí el P. Gallus se apoya en el P. Jugie, quien por el privilegio de la Inmaculada Concepción deduce para María *un cierto derecho a la inmortalidad* [19]. Sólo que aquí el P. Gallus va más allá, añadiendo por su cuenta la *inmortalidad de hecho.* Pero ¿por qué la Inmaculada Concepción de la Virgen encierra un título positivo al derecho y al hecho de la inmortalidad? María hubiera tenido que caer bajo el pecado original si no se la hubiera preservado. Se la preservó no dándole la justicia original que recibió Eva, sino la gracia preservativa por los méritos de Cristo. ¿Importaba esta gracia el don de la inmortalidad? Habría que probarlo por la Tradición, y esta prueba no aparece por ningún lado. Desde luego, los defensores de esta inmortalidad niegan a María el don de la impasibilidad de que gozaba Eva. ¿Con qué derecho se le otorga el don de inmortalidad y se le niega el de la impasibilidad? Aquí se trata de cosa positiva y hay que probarla por la Escritura o por la Tradición. Mas es evidente que la Tradición es contraria a este don de la inmortalidad, pues con frecuencia los autores, sobre todo los occidentales, aunque también los orientales, hablan de la condición mortal del cuerpo de la Virgen. Puede ver citados los textos en el mismo Jugie, y se lo recuerda el Padre Aldama en el libro antes mencionado:

> "Según San Modesto, aquí abajo, Jesús y María han sido "concorporales en la pasibilidad y en la mortalidad"; San Germán dice a María que "por tener un cuerpo mortal, como el nuestro, no podía escapar a la muerte, común a todos los hombres"; para San Andrés de Creta es cierto que "la muerte, que es natural al hombre, ha llegado hasta María"; San Juan Damasceno se admira de que la Virgen, "que al dar a luz superó las leyes de la

18 O. c., p. 83.
19 JUGIE, o. c., p. 510.

> Naturaleza, haya sucumbido bajo las mismas leyes en su muerte". "Ella, espiga del campo de la mortalidad, paga a la ley de la muerte su tributo" (León VI). Ella "muere según la naturaleza" (Juan Geómetra)..." [20].

Cuarta razón. — Se toma del oficio de Corredentora de María.

> "Si la Virgen Santísima es corredentora, su consentimiento [querrá decir cooperación] a la obra de redención objetiva debió terminar con la muerte de Jesús, porque con su muerte terminó nuestra redención objetiva. Ahora bien: Jesús, habiendo vencido a la muerte, no está sujeto ya a la muerte. Mas si la Virgen Santísima es corredentora con Jesús en la misma obra de redención objetiva, tampoco ella, habiendo vencido a la muerte juntamente con el Redentor con su compasión, pudo estar ya sujeta a la muerte, por dulce que ella fuese" [21].

Esta razón sólo prueba que la Virgen, como su divino Hijo, fué vencedora de la muerte y no podía estar sujeta a ella. Pero así como Jesús para vencer a la muerte no necesitó ser inmortal, sino que salió triunfante del sepulcro sin pasar por los efectos de la muerte, que son la corrupción y podredumbre, lo mismo se deduce para María. La razón no prueba más. Jesucristo en la cruz muriendo venció a la muerte. Así lo canta la Iglesia: "Qua vita mortem pertulit, et morte vitam protulit: De la vida el Autor muerte padece, y con ella la vida nos reparte". Mas su triunfo efectivo, después de pasar por la muerte, fué el día de su resurrección. También María venció a la muerte con su compasión al pie de la cruz. Pero pasó por la muerte para asemejarse a su Hijo, y triunfó efectivamente el día de su asunción, sin experimentar ni la más mínima corrupción.

Quinta razón.—Se toma de la comparación de Cristo con Adán y de María con Eva.

> "Jesús, nuevo Adán, tuvo la prerrogativa de la inmortalidad, si bien quiso renunciar a su uso para cumplir la positiva voluntad de su Padre... Mas la misma prerrogativa en potencia debió tenerla también María, como nueva Eva, con la diferencia de que no teniendo ella mandato del Padre de morir, pudo hacer pleno y libre uso de la inmortalidad" [22].

Esta razón parte del supuesto de que María gozaba del don de la inmortalidad de derecho. De Jesucristo, como Dios que era, no hay duda que tenía este derecho, si bien ya renunció a él al someterse a tener un cuerpo mortal, sujeto a los dolo-

---

20 ALDAMA, *La Asunción de María*, p. 41.
21 GALLUS, o. c., p. 84.
22 Ibíd., p. 85.

res y flaquezas de esta vida. María recibió por generación también un cuerpo sujeto a estos dolores y flaquezas de la carne (menos la concupiscencia, como Cristo), y por tanto naturalmente mortal; pues no se demuestra se le comunicase el don de la inmortalidad con la gracia preventiva que recibió, como evidentemente todos conceden que no recibió el don de la impasibilidad.

Termina el P. Gallus su argumentación con otra razón que él llama "de conveniencia". En sustancia dice: La Virgen Santísima participó de un modo singular de la muerte de Jesús en su afligidísima alma. Una espada de dolor atravesó su alma al pie de la cruz. Era, pues, conveniente que, habiendo estado tan estrechamente unida con El en la muerte, tomase parte plenamente en su gloria, también en el cuerpo, sin probar de nuevo la muerte.

Esto probaría que Jesucristo debía haberse llevado consigo a su Madre al cielo el día de su Ascensión. Pero todos sabemos que no fué así, sino que la dejó primero presidiendo en cierta manera el Colegio Apostólico, y después asistida por el discípulo amado, San Juan Evangelista. No le hemos de pedir razones a Jesucristo, demandándole por qué lo hizo así. Al fin de la vida terrena de María ¿vino a buscarla sin hacerla pasar por la muerte? Cierto pudiera haberlo hecho así. Mas la Tradición unánime dice lo contrario, y parece ocioso, después de casi veinte siglos, ir cavilando para inventar razones en contrario y asegurar que esta Tradición se equivocó y que no fué así. ¿Es que Cristo haría pasar a su Madre por las agonías y miserias de las muertes ordinarias? Sinceramente creemos que no. El corazón santísimo de María si fué el de una mártir de dolor al pie de la cruz, fué también el de una víctima del abrasado amor a que había llegado al final de su vida, y la consumía por momentos. Aquel cuerpo no pudo soportar las llamas de aquel encendidísimo amor de Dios, y murió como abrasado por el fuego del divino amor.

Conclusión

Francamente, no nos han convencido las razones que da el P. Gallus sobre la inmortalidad efectiva de María. Mas antes de concluir esta nota desearíamos que reparara dicho Padre en dos enigmas inexplicables que resultan de su opinión.

Supongamos por un momento que, estando la Virgen Santísima en casa de San Juan un día venturoso su divino Hijo se la hubiera llevado a los cielos sin pasar por la muerte. Desde luego, nadie perdonaría a San Juan que un hecho tan singular, interesante y único en la Historia, y de tanta trascendencia para toda la cristiandad, lo hubiera mantenido tan oculto que ni por asomo aparecen vestigios de ello en la Tradición. Por el contrario, ha sido tan universal la creencia en

la muerte de María durante tantos siglos, que aun los escritos apócrifos que quisieron revestir de fantásticas leyendas el hecho indudable de su Asunción a los cielos, *todos* partieron del hecho cierto de su muerte, para revestir un hecho en sí tan prosaico de toda una serie de acontecimientos sorprendentes.

Invitamos al P. Gallus a que lea el artículo del presbítero Manuel Trens en "Razón y Fe": *La Asunción de María en el arte español*[23]. Se refiere aquí una buena muestra de cuanto ha fantaseado la imaginación de los artistas para dejar grabada o esculpida en nuestras catedrales e iglesias la descripción de la muerte y asunción de la Virgen María a partir del siglo XII, inspirándose todos ellos en los apócrifos. Se refieren también aquí, aun con grabados, los catafalcos mortuorios de la Virgen que existieron ya en época gótica, de los cuales se ha conservado alguna que otra imagen yacente. ¿Cómo es posible que entre tanto prodigio de fantasía no hayan aparecido artistas que nos representaran la Asunción describiéndonos a María subiendo a los cielos, en cuerpo y alma, arrebatada por los ángeles en el jardín o azotea de su casa, o elevándose en algún monte entre nubes y rodeada de Apóstoles, si realmente fué inmortal y sin pasar por la muerte subió a los cielos? ¿Cómo es posible que un hecho tan maravilloso haya permanecido en el incógnito para toda la cristiandad?

Pero todavía hay otro enigma inexplicable. Todos heredamos de nuestro padre Adán una naturaleza mortal. La Sagrada Escritura ha tenido buen cuidado de dejar anotadas las excepciones de esta regla general. De Enoc, el padre de Matusalén, nos dice que "dejó de existir porque Dios se lo llevó"[24]. Y comenta así el Dr. Cantera al traducir este pasaje: "según unos, fué arrebatado al paraíso terrestre; según otros, al celestial, para no ver la muerte, como apunta San Pablo (Hebr 11,5"[25]. Es tradición antiquísima y respetable que volverá al fin del mundo, juntamente con Elías, como precursor de Cristo Juez. De Elías, uno de los mayores Profetas del Antiguo Testamento, nos dice también la Escritura que un carro de fuego y unos caballos de fuego le separaron de Eliseo, y subió Elías en un torbellino al cielo[26]. Son bastantes los que opinan que aquellos que vivirán poco antes del juicio final tampoco morirán, según la lección que parece más probable del texto de San Pablo (1 Cor 15,51).

De la Virgen Santísima no hay ni el menor indicio en la Escritura ni en la Tradición de que hubiera sido llevada al cielo *sin pasar por la muerte*. ¿Cómo es posible que haya per-

---

23 T. 144 (1951) pp. 93-99.

24 Gen 5, 24.

25 BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia*. Versión crítica. B. A. C. (Madrid, 1951), p. 47.

26 2 Reg, 2, 11.

mitido Dios que de la única criatura que sabemos cierto fué llevada en cuerpo y alma al cielo, como su divino Hijo, ignoremos que esto se realizó sin pasar por la muerte? Más aún; ¿que haya permitido que durante siglos estemos en la plena persuasión de que esto no sucedió sin pasar por la muerte? ¿Y que esto haya podido tener lugar sin que se dieran cuenta los vecinos que vivían junto a María, o a lo menos dejaran algún rastro de tradición de esta noticia para los demás? Verdaderamente esto constituye un enigma inexplicable si María de hecho fué inmortal.

MANUEL QUERA, S. J.

Españoles en Trento[1]

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas constituyó dentro del Instituto "Jerónimo Zurita" una sección especial de Historia Moderna "Simancas" con la finalidad de beneficiar los documentos inéditos que se encierran todavía en el Archivo de Simancas.

Pues bien: la sección de Historia Moderna "Simancas", con su sede en Valladolid, ha querido dar comienzo a sus labores de investigación con un "Corpus Tridentinum Hispanicum"; ya que a todos es patente el hecho de que en el Concilio Tridentino los prelados y teólogos españoles tuvieron un influjo verdaderamente decisivo, que dió ocasión a la expresiva frase de Menéndez y Pelayo: que este Concilio había sido *tan español como ecuménico*. Así, pues, ya que en el Archivo de Simancas se conservan tantos documentos referentes a la participación española en tan importante asamblea eclesiástica, no hay duda que existen elementos suficientes para formar este "Corpus", o colección de documentación española sobre Trento.

Así, pues, con el presente volumen se inauguran las publicaciones de la Sección de Historia Moderna "Simancas". Su plan es por demás sencillo. Se trata de la reproducción íntegra del códice 320 del Colegio Mayor Vallisoletano de Santa Cruz, que contiene las biografías de los prelados y teólogos españoles que tomaron parte en el Concilio de Trento. A esto se añade, ante todo, la traducción castellana de dicho códice, y lo que es más importante, un caudal copiosísimo de notas que ilustran y completan los datos que aporta el códice transcrito sobre los españoles que asistieron a Trento. Por consiguiente, el trabajo del P. C. Gutiérrez ha sido verdaderamente notable, pues no solamente ha procurado una transcripción de dicho códice y su correspondiente versión española; no solamente nos ofrece a manera de introducción un estudio detenido sobre el mismo códice 320 y sobre su autor, sino que se ha tomado un trabajo ímprobo, juntando en las notas respectivas los datos más exactos y abundantes sobre cada uno de los 245 representantes españoles en el Concilio de Trento.

Ahora bien: sobre la gran utilidad de esta obra y sobre el acierto de su compilador, P. C. Gutiérrez, el jefe de la Sección de Historia Moderna "Simancas" y actual Director general de enseñanza universitaria, Dr. Joaquín Pérez Villanueva, da un precioso testimonio en la presentación o prólogo del libro: "Ciertamente, dice, están aquí todos los españoles tridentinos, con sus nombres y cronologías precisas, sus obras y empresas culturales, su actuación en el Con-

1 GUTIÉRREZ, CONSTANCIO, S. I., *Españoles en Trento*. Prólogo de Joaquín Pérez Villanueva.—C. S. de I. C., Inst. "Jerónimo Zurita". Sec. de historia moderna "Simancas" (Valladolid, 1951) LXXX-1061-3 grab. 1 mapa.

cilio, y todos aquellos datos, valiosos en cantidad y calidad, a que habrán de referirse los futuros trabajos sobre el mismo tema. Queremos señalar por ello en esta obra, sobre otras muchas características esenciales, que la crítica y la investigación valorarán a medida que vayan beneficiándose de ellas, la de ser una cantera informativa y un índice valioso de datos de obligada consulta".

"No creemos, continúa el Dr. Pérez Villanueva, preciso insistir demasiado en resaltar la laboriosa tenacidad, el ponderado trabajo de crítica y de pura investigación histórica que ha debido, a lo largo de muchos años de dura tarea, presidir la elaboración del libro que hoy se publica. Su primer objetivo hubo de ser el estudio a fondo del manuscrito de Santa Cruz y la búsqueda precisa de su autor, y luego la labor de depuración que permitiese ir señalando la lista lo más completa posible de los españoles conciliares primero y más tarde su verdadera personalidad y su aportación a la asamblea. Bastaría con haber precisado los nombres de casi la totalidad de los españoles tridentinos, y haber con ello compuesto el balance de honor de nuestra contribución al Concilio."

Por lo que se refiere a la labor realizada por los españoles en el Concilio de Trento, tal como se refleja a través de las páginas del presente volumen, sintetiza así el ilustre prologuista Dr. Pérez Villanueva: "Contra un ambiente a veces poco propicio, los españoles supieron luchar en favor de la obligación de residencia, y muy especialmente de la abolición de exenciones y privilegios, y de la necesidad, en suma, de vigorizar a la Iglesia por el camino de la unidad y de la disciplina. A cuanto tuvo el Concilio de sustancial decisión reformadora, de victorioso y fecundo empeño disciplinar, contribuyó España de manera decisiva por medio de la ardorosa y sabia actuación de aquella escogida legión de sus enviados conciliares. De forma que, como afirma el P. Gutiérrez, "si la reforma—en su parte capital—llegó a cuajar en el Concilio, si llegó a hacerse realidad tangible en sus decisiones disciplinares, fué debido a esos prelados nuestros, que venciendo innúmeras dificultades supieron imponerse. Es un triunfo más de España, que se adelantó a las demás naciones en el movimiento reformista, al menos colectivo, lo desarrolló con más vigor y lo enseñó al mundo con su ejemplo, ya que al presentarse en Trento nuestros Padres, la restauración católica era un hecho ante nosotros".

Después de este juicio de carácter general, autorizado por la distinción y méritos de la persona que lo emite, añadiremos nosotros por nuestra cuenta que lo hacemos enteramente propio en todas sus partes y en cada uno de los detalles. Sin embargo, por tratarse de una obra de tan singular importancia, queremos en primer lugar darla a conocer con algo más de detalle y luego hacer alguna observación fundamental.

Notemos en primer lugar la abundantísima bibliografía con que el autor encabeza su trabajo. En ella se enumeran en dos apartados las fuentes inéditas, es decir, los archivos y depósitos similares de manuscritos que han sido consultados y se elevan a la cifra de 41. En segundo lugar, las fuentes impresas y otra clase de bibliografía, verdadero arsenal de trabajos de todas clases sobre el Concilio de Trento.

Sigue luego la introducción, que consiste en un precioso estudio en el que se expone la génesis de la obra, iniciada con el impulso patriótico de conocer la colaboración de los españoles en Trento, continuada luego con más ardor al conocer el códice 320 del Colegio Mayor Vallisoletano de Santa Cruz, y llevada a su término con verdadero entusiasmo y admiración de aquellos hombres insignes, gracias al aliento y apoyo de las entidades como el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y su ramificación en la ciudad de Valladolid. A continuación se estudia detenidamente el códice 320, que forma la base de la obra, y que consta de dos partes: el índice general de los conciliares españoles, distribuídos por categorías y agrupados en tres secciones, correspondientes a las tres etapas del Concilio, y la lista de los conciliares españoles, con sus biografías respectivas. Esta segunda parte es mucho más voluminosa que la primera y ocupa el cuerpo principal de la obra.

Esto supuesto, estudia el P. Gutiérrez las fuentes utilizadas por el autor para la composición de este catálogo y de sus notas bibliográficas, entre las cuales sobresalen Nicolás Antonio y Pallavicini, de donde se deduce que generalmente sus noticias tienen muy buen fundamento histórico. Estúdiase luego la época en que el catálogo se compuso, que fué en el primer tercio del siglo XVIII, y llega a la interesante conclusión, señalando como autor del códice anónimo a *D. Francisco Vicente Gómez*, nacido en 1693 en Villarejo de la Rioja, colegial en el Mayor de Santa Cruz desde octubre de 1714 a 1723 y en 1727 prior de la Colegiata de Logroño, donde murió.

Muy interesantes son las noticias que aporta luego el autor al tratar de la valorización del catálogo. En este apartado se reúnen las noticias fundamentales que reproducía el señor Pérez Villanueva en el juicio de conjunto que antes hemos transcrito. Aquí aparece, en primer lugar, que aunque el número de conciliares españoles es muy considerable, sin embargo se omiten en la lista un buen número de nombres, que el autor ha procurado completar, llegando al número total de 245 nombres conocidos. A este propósito son de particular interés las noticias comparativas que el P. Gutiérrez nos da sobre la proporción de las diversas regiones de España, las diversas Ordenes religiosas y el clero secular en este número total de españoles asistentes al Concilio de Trento. Todo esto aparece más claramente en los cuadros de estadísticas añadidos como apéndices al fin de la obra.

Pero resulta más significativo todavía el comparar, como lo hace el autor, la proporción de los españoles con los procedentes de otras naciones. En realidad, concluye el P. Gutiérrez, "el conjunto... no sufre comparación—numéricamente hablando—con el de ninguna otra nacionalidad, exceptuada Italia, que por tener dentro de su territorio la sede del Concilio no ofrecía la dificultad que España para los desplazamientos. Pero, aun habida cuenta de esto y del sinnúmero de diócesis de Italia, no siempre su representación en el Concilio superó en número a la nuestra. En la segunda convocatoria, por ejemplo, junto a 29 obispos italianos—incluídos los sículo-napolitanos, y dos más que regían las sedes españolas de Cádiz y Mallorca—se presentaron 29 de los nuestros, sin contar al portugués D. Esteban de Almeida, obispo a la sazón de Cartagena, que, por hallarse desde hacía muchos años al servicio del Emperador y haber regido con anterioridad varias otras diócesis españolas, podía reputarse como nuestro. Y si de los obispos pasamos a los teólogos, encontramos cerca de 40, es decir, más de la mitad de los de aquella etapa, que procedían también de España. Nunca como entonces se pudo asegurar de aquel Concilio más exactamente que fué tan español como ecuménico.

Respecto de la estima que se hacía de los teólogos españoles de Trento, es significativo el dato fundamental que de los 14 teólogos pontificios de las tres etapas 11 fueron españoles. El autor recoge a continuación un buen número de importantísimos testimonios, que confirman plenamente la extraordinaria significación de los conciliares españoles en Trento.

Tal es la primera parte, o mejor dicho, la introducción de esta obra, en la que condensa el autor el juicio de conjunto sobre su estudio. A continuación sigue el cuerpo de la obra, que comprende dos partes, según se ha indicado antes: el *Catálogo* (páginas 1-31) y las *Biografías* (páginas 31-1036).

El *Catálogo* se divide en tres secciones, correspondientes a las tres etapas del Concilio, o, como aquí se dice, a los tres Papas, Paulo III, Julio III y Pío IV. En cada una de las tres etapas se enumeran con sus respectivos títulos o dignidades: 1), los cardenales; 2), los embajadores de Carlos V o de Felipe II; 3), los arzobispos; 4), los obispos; 5), los teólogos enviados por el Papa; 6), los teólogos enviados por Carlos V o Felipe II; 7), los teólogos enviados por el rey de Portugal; 8), otros teólogos y doctores españoles, o bien otros grupos semejantes, como procuradores de ausentes y doctores acompañantes de prelados. En esta primera parte, el P. C. Gutiérrez se circunscribe a la reproducción de dichas listas.

Las *Biografías*, como fácilmente se puede comprender, son muy diversas, tanto por el valor de los datos aportados como por la extensión que se les dedica, y, por consiguiente, la importancia de las personas. Se incluyen, además, al fin cinco conciliares anónimos. He aquí cómo las caracteriza el P. C. Gu-

tiérrez: "Su extensión varía considerablemente, desde algunas líneas, que componen las más breves, sin apenas otra indicación que la del nombre de los respectivos conciliares y la de su asistencia a la asamblea, hasta tres y cuatro folios que ocupan las más amplias, y que son por lo común las de los escritores (Antonio Agustín, Arias Montano, Francisco Torres, Domingo de Soto, etc.). Todas ellas forman una verdadera galería de semblanzas, en las que el autor ha condensado los rasgos más salientes de cada personaje, completándolos con la reseña detallada de sus producciones literarias y añadiendo en ciertos casos una breve indicación de fuentes para una ampliación bibliográfica".

En conjunto suman 191 las que se encuentran en el códice. Pero teniendo presentes las de cuatro italianos, veintidós portugueses y algunos otros que de hecho no asistieron o de cuya asistencia no consta por otros documentos, resultan 154 conciliares españoles, cuya participación en el Concilio puede darse por segura.

Todo lo dicho constituye la reproducción y las notas características del códice 320. Pero esto no es más que la base de la obra del P. C. Gutiérrez. Ya hemos dicho al principio que la parte principal de su labor de investigación la forman las notas que acompañan a las biografías. En efecto, sobre cada uno de los conciliares se ha realizado un estudio *biográfico* verdaderamente fundamental; en él se ha reunido gran abundancia de datos sobre cada uno de ellos, que contribuyen poderosamente a conocer, no solamente su actuación en el Concilio de Trento, sino toda su vida, principalmente literaria. Más aún. Como la mayor parte son escritores y algunos de ellos se distinguen por sus obras teológicas o canónicas, se da una idea completa de toda su producción literaria. Y todo este trabajo de recopilación de datos, aun los más minuciosos, muchos de ellos no fáciles de reunir, está hecho con la mayor solicitud del especialista en la materia y con un espíritu de crítica característico de nuestros tiempos. Es verdaderamente portentoso el número de archivos, enciclopedias, obras generales y trabajos monográficos que el autor ha debido consultar para poder trazar las biografías que nos presenta.

Porque en realidad las biografías que se reproducen del códice 320, completadas con las notas aclaratorias o complementarias, y muchas veces con las correcciones y rectificaciones del P. Gutiérrez, toman un aspecto completamente nuevo. No hay duda que el autor del códice 320 hizo una obra benemérita, que contribuye ella sola a dar una idea muy elevada de la significación de todos esos conciliares españoles que tomaron parte en Trento, y por consiguiente, sirve de un modo eficaz a dar a conocer la gran parte que tuvo España en aquel gran Concilio. Pero el trabajo del redactor del códice 320 necesariamente debía ser imperfecto. El ambiente del primer tercio del siglo XVIII en que se escribió, no favorecía positiva-

mente la obra depuradora, crítica e histórica del escritor, y el caudal de fuentes que estaban entonces a su disposición no le permitía realizar una obra perfecta.

Esta es, pues, la labor realizada por el P. C. Gutiérrez. Sobre los datos biográficos, ya de sí abundantes y generalmente seguros, del Códice 320, ha hecho primero un trabajo de depuración, que permite dar más solidez y seguridad a su aportación histórica. Luego ha añadido un cúmulo, mayor todavía, de noticias de todas clases sobre los mismos personajes, con todo lo cual las biografías han adquirido un nuevo y extraordinario valor.

Y a este propósito debemos hacer una observación fundamental sobre la parte principal de la obra, que son las biografías. Y la hacemos con tanto mayor confianza cuanto que vemos que el mismo P. Gutiérrez la indica en el prólogo (p. XI). En efecto, creemos sinceramente que la obra hubiera ganado muchísimo en perspicuidad, y sobre todo en utilidad para la mayor parte de los que la utilizarán, si el autor, basándose en los datos recogidos en sus investigaciones y que ha acumulado en las copiosísimas notas, y aprovechando el texto del códice 320 como una fuente de gran valor, hubiera trazado por sí mismo las biografías en una forma clara y precisa. Comprendemos que esto significaba cambiar el plan de la obra; pero seguramente sería de más utilidad práctica. Concretamente debemos afirmar que nosotros mismos ya varias veces hemos tenido que utilizar las biografías de la obra, y hemos lamentado no estén ordenados en la forma indicada. Se hace difícil y molesto, para sacar en limpio los datos fundamentales de una persona, verse uno obligado a combinar el texto y las notas, sabiendo que lo más seguro y depurado se lo ofrecen estas últimas.

Ciertamente, comprendemos que el autor nos ofrezca el trabajo en la forma en que lo ha hecho, considerando la génesis del mismo. Teniendo ante sus ojos el códice 320, comprendió la utilidad de darlo a luz. Para ello creyó conveniente completarlo con algunas notas; pero avanzando más y más en su investigación éstas fueron tomando tales proporciones, que superaban en datos biográficos al texto. Pero una vez tomada la primera determinación mantuvo el sistema proyectado hasta llegar a la publicación de la obra.

También nos atrevemos a observar que no vemos sea muy grande la utilidad de la traducción castellana del códice 320. De hecho los que habrán de utilizar la obra conocen suficientemente el latín, para que les baste la reproducción del texto original. La utilidad de los pocos a quienes les viene bien la traducción, creemos que no compensa ni el trabajo puesto en realizarla, ni el aumento consiguiente del volumen y de su precio.

BERNARDINO LLORCA, S. J.

Pontificia Universidad de Salamanca.

La Basílica del Santo Sepulcro

La Basílica del Santo Sepulcro, como aprisionada por fuertes andamios y por doquiera apuntalada, deja una dolorosa impresión en el ánimo del devoto peregrino que visita la ciudad santa de Jerusalén. Ofrece el triste aspecto de un edificio de quien se teme inminente ruina. Y el mundo, preocupado con sus afanes, lo mira con indiferencia, o tal vez ni siquiera para en ello atención

Afortunadamente, en medio de tanta apatía se ha dejado sentir una voz; voz que no es sólo de melancólica protesta, sino también de sana orientación. Es la voz del Delegado Apostólico de Palestina, Excmo. Dr. Gustavo Testa, Arzobispo titular de Amasea.

El pensamiento del celoso cuanto animoso Delegado Apostólico ha sido expuesto en un volumen espléndidamente editado [1].

Va encabezado con un prólogo en que el mismo Delegado Apostólico expone su proyecto, que es, no como algunos quisieran, de restaurar el presente edificio, reduciéndolo al estado primitivo en que lo dejaron los Cruzados, sino más bien de "levantar un nuevo Templo más grandioso, que haga posible el culto religioso de los varios ritos sin estorbarse el uno al otro", Y más en particular: Construcción de una nueva Basílica, afín a la antigua basílica constantiniana, realizada con una grandiosidad digna de su objeto y de la pieded de los fieles de todo el mundo. Esta Basílica comprenderá tres iglesias, donde celebrarán respectivamnte sus ceremonias religiosas las tres comunidades cristianas: la latina y las dos cismáticas griega y armenia (p. 12, 14). Omitimos otros pormenores.

Siguen tres interesantes estudios: *Historia de la Basílica con todas sus múltiples vicisitudes desde sus principios hasta nuestros días,* por el R. P. L. H. Vincent, O. P. (p. 23-77); *La Basílica actual, con examen de los derechos de las varias Comunidades y descripción pormenorizada de su estado presente,* por el R. P. D. Baldi, O. F. M. (p. 81-130); *La Nueva Basílica del Santo Sepulcro,* por los arquitectos L. Marangoni y A. Barluzzi (p. 133-145).

---

1 *Il Santo Sepulcro di Gerusalemme. Splendori. Miserie. Speranze.*— Istituto italiano d'arti grafiche (Bergamo, 1949) 158, con numerosas ilustraciones, 30 × 21 cms.

Cierran estos estudios algunas observaciones muy oportunas, a manera de conclusiones. En éstas S. E. el Delegado Apostólico señala el modo práctico como puede llevarse a feliz término la realización del proyecto en lo que se refiere a los derechos adquiridos de las varias Comunidades cristianas; la administración de la nueva Basílica y a la aportación de los fondos necesarios para su construcción (p. 147-148).

La riqueza de las ilustraciones es sobre toda ponderación. No menos de 91 grabados y 30 magníficas láminas, todas ellas de esmeradísima ejecución.

Fácil es que, ante tal magnificencia y grandiosidad, a alguno se le ponga delante la dificultad—que él juzgue insuperable—de allegar los fondos indispensables para tal empresa, que tal vez calificarán de puramente ideal.

Nosotros creemos que la verdadera dificultad no radica en las ingentes sumas que exige esa obra verdaderamente colosal. La Basílica del Santo Sepulcro es el centro, el corazón de la Cristiandad; y bien cabe esperar que todos los cristianos—no solo los católicos—sino todos los cristianos de todo el mundo puedan convertir en realidad la magnánima iniciativa. ¡Tantos millones se están derrochando en preparativos de guerra!...

El punto difícil está en unir las voluntades, en ir al encuentro de malquerencias, en sortear rivalidades. Sin embargo, con un espíritu de longanimidad, de franqueza y de conciliación, cual se trasluce en las observaciones del Delegado Apostólico, hay motivo para esperar que se llegue a una mutua inteligencia, a una sincera y generosa colaboración de las varias Comunidades interesadas.

Cierto que surgirán dificultades, ¿quién lo duda?; que los tiempos son difíciles, harto lo sabemos. Pero cuando de veras se quiere una cosa las dificultades se arrollan; y piénsese en que todos los tiempos fueron más o menos difíciles; y, con todo, se dió cima a grandes obras. Y quién sabe si la nueva Basílica con la distribución de las varias secciones y con la ordenada administración podría contribuir a mejorar las relaciones entre las Comunidades religiosas, unidas de todas maneras entre sí por el deseo de venerar y glorificar en la ciudad santa de Jerusalén a Jesucristo Nuestro Señor.

Cerremos estas líneas haciendo votos para que el Señor haga prosperar los devotos y santos anhelos del magnánimo y celoso Delegado Apostólico de Palestina y Jordania.

ANDRÉS FERNÁNDEZ, S. J.

Bibliografía

LIBROS

RIEDMANN, ALOIS, *Die Wahrheit über Gott und sein Werk* (Die Wahrheit des Christentums. Bd. 1) 2 Aufl. — Verlag Herder (Freiburg, 1952) XV-379, 23 × 17 cm.

El autor de esta densa obra, que constará de cuatro volúmenes, es discípulo del célebre etnólogo e historiador de Religiones W. Schmidt, y lleva más de treinta años consagrado a la enseñanza. Propónese presentar una moderna apología del cristianismo, acomodada al hombre de hoy, de modo que las verdades fundamentales cristianas sean no sólo recibidas, sino también incorporadas a la vida, victoriosas de los reparos que se levantan contra la religión por parte de las ciencias naturales.

Para conseguir estos objetivos, Riedmann investiga los diversos dominios de la ciencia, de la cultura y de la técnica a lo largo de la Historia, deduciendo lo que han podido aportar en orden a las cuestiones sobre Dios, Jesucristo, la Iglesia y las postrimerías.

El primer volumen, que ahora reseñamos, se encuadra en el primer artículo de la fe: Creo en Dios Padre, Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra. Se divide en dos libros, de los cuales el primero estudia la esencia, la existencia y los atributos de Dios; el segundo, el acto creador, la obra creada (mundo de los espíritus, de los cuerpos, de los organismos y del hombre).

La obra es muy erudita y constituye un arsenal de materiales sobre el tema propuesto. Merecen especial atención los capítulos referentes al origen del monoteísmo (pueblos primitivos, culturas antiguas, etc., pp. 77-90), los que exponen las teorías evolucionistas (pp. 287-304) y el que sintetiza las opiniones sobre la antigüedad del humano linaje (336-355).

Las fuentes consultadas pertenecen generalmente a especialistas, aunque no rara vez se presentan a través de breves artículos de los grandes Diccionarios. Cierra el volumen un apéndice, donde se consignan las monografías sobre el origen del hombre aparecidas después del 1.º de mayo de 1948, fecha de la entrega del manuscrito a la imprenta: en especial se resume lo que Pío XII enseña acerca del asunto en la "Humani generis".

Agotada en tres meses la primera edición de este primer volumen, presenta ahora Riedmann la segunda, con la única variante del citado suplemento.

En conjunto, creemos que la obra servirá de manual apologético, muy útil dentro de la finalidad pretendida por el autor. — AUGUSTO SEGOVIA, S. I.

BALMES, JAIME, PERO., *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, según la edic. crítica preparada por Ignacio Casanovas, S. J.—Balmesiana, Durán y Bas, 9 (Barcelona, 1949) 772.

Se trata sencillamente de una nueva edición o reproducción de esta obra inmortal de Balmes. En realidad, en Balmes se verifica claramente

el principio de que las grandes obras de los hombres geniales nunca envejecen. Su genio les imprimió una marca indeleble, que las hace siempre útiles y siempre nuevas. Podrán añadirse ciertos matices de erudición o complemento, por lo cual resultarán anticuadas algunas expresiones y tal vez algún capítulo de las obras maestras; pero en su conjunto y en sus líneas fundamentales tendrán un valor constante e imperecedero. Así sucede con las obras de Balmes en general. Por eso, después de la edición fundamental de todas sus obras, realizada bajo la dirección del R. P. Ignacio Casanovas, S. J., coronada después por la más completa biografía del gran filósofo y apologista del siglo XIX, hecha en tres volúmenes por el mismo autor, han aparecido recientemente otras dos publicaciones de las obras completas de Balmes. La última es una reproducción, hecha en la B. A. C. (Biblioteca de Autores Cristianos), de la edición crítica del P. Casanovas.

Pero si todas las obras de Balmes tienen este carácter fundamental y eterno, puede esto aplicarse de un modo especial a su estudio sobre el protestantismo. Balmes era filósofo y apologista de primer orden, y como tal aparece en esta obra genial, que es indudablemente el mejor estudio filosófico-apologista hecho sobre la comparación entre el protestantismo y el catolicismo. Es un estudio muy semejante al que nos dejó Adán Möhler en su *Simbólica* y del mismo estilo que el de Bossuet sobre las *Variaciones de las iglesias protestantes.* Inmediata y directamente lo compuso Balmes, con el objeto de oponerse a la tesis defendida por el calvinista Guizot en su *Histoire de la Civilisation,* en donde pretendía que la Iglesia, después de haber apoyado la civilización en la antigüedad, era más bien un obstáculo a partir del siglo XVI. Balmes enfoca su estudio con carácter apologético, haciendo ver cómo antes del protestantismo la civilización había adquirido todo el desarrollo posible. El protestantismo falseó el curso o desarrollo de la civilización, causando daños inmensos a la Humanidad.

Son, en este sentido, de una fuerza abrumadora las requisitorias de Balmes en los capítulos del vol. I: cap. IV, *El protestantismo lleva en su seno un principio disolvente;* cap. VII, *Indiferencia y fanatismo..., acarreados a Europa por el protestantismo...,* y otros capítulos semejantes. Al lado de un examen minucioso de la naturaleza y tristes consecuencias del protestantismo, es de gran significación y eficacia apologética el análisis minucioso que hace Balmes sobre la obra positiva realizada por la Iglesia Católica (sobre la esclavitud: vol. I, cap. XV y siguientes). Los vols. II al IV constituyen la más elocuente apología de la Iglesia frente a la obra desoladora del protestantismo: la virginidad y el respeto a la mujer (cap. XXVI y sig.), suavidad de costumbres (cap. XXXI y sig.), la llamada Intolerancia y la Inquisición (cap. XXXV y sig.), Institutos religiosos (cap. XXXVIII y sig.), preciosa exposición sobre la obra civilizadora de las Ordenes religiosas, sobre las formas políticas (cap. LIV y sig.), el catolicismo y la ciencia (cap. LIX y sig.).

Es, pues, de suma utilidad que una obra de contenido tan denso y tan magistralmente expuesto sea conocida por todos los católicos. Y hoy precisamente, ante los insistentes conatos del protestantismo por propagar entre nosotros y en Hispanoamérica sus ideas y sus métodos, es de suma actualidad el conocer el verdadero estado de las cosas por medio de una obra tan magistral como la presente de Balmes.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

SCHEEBEN, MATÍAS JOSÉ, *Los misterios del cristianismo. Su esencia, significado y conexión en la perspectiva de su carácter sobrenatural.* Ultima ed., por JOSEF HÖFER, trad. del alemán por Antonio Sancho, Pbro., 2 t.—Edit. Herder, Balmes, 25 (Barcelona, 1950) XXXI-995, la numeración es corrida en los dos tomos.

Es seguramente la más lograda y de mayores alientos entre las obras de M. J. Scheeben, figura de primer orden—tal vez la primera de su siglo—en el campo de la especulación teológica moderna.

Al dar a conocer esta nueva edición, la primera española, lanzada por la benemérita editorial Herder, tal vez nuestro primer deber es hacer justicia al enorme esfuerzo del Dr. Antonio Sancho en su difícil misión de traductor. Ya al aparecer la primera edición de la obra original decía un crítico que "era trabajo de Hércules" el leerla entera. Y lo es, en efecto, más que por su concepción profunda y lo forzosamente abstruso de los desarrollos—a los que va sin duda preparado todo lector que emprende la lectura de una obra semejante—, por su estilo de sello inconfundiblemente germánico, de largo párrafo acuchillado de incisos, digresiones, ideas encaballadas a fuerza de preposiciones con abrumadora densidad, todo ese indefinible conjunto de características, en fin, que resultan tan cuesta arriba para una mentalidad latina esencialmente clara y diáfana. Véase, por ejemplo, el párrafo de las páginas 16-17 del vol. I. Todos los esfuerzos del mejor traductor que quiera ser fiel no podrían lavar esa especie de pecado original. Y a pesar de ello, el Dr. Sancho nos ha dado una versión de lectura, si no amena, evidentemente, sí por lo menos no escabrosa, correctísima y accesible, a moderadas dosis al menos, al lector estudioso, a quien la obra está destinada.

Ha sido también un gran acierto partir de la edición alemana preparada por el Dr. Höfer. Esa edición no sólo reproduce la última mente de Scheeben, sino que ha sido cuidadosamente anotada tanto desde los puntos de vista de crítica textual como desde el de puntualización sobre algunas ideas y opiniones algo personales y poco comunes del autor. Véase, por ejemplo, la nota de la página 183 (t. I) a las ideas de Scheeben sobre la participación de la naturaleza divina y la inhabitación del Espíritu Santo.

No es ésta la ocasión de dar un juicio crítico a fondo sobre la obra en sí. Es de sobra conocida de los profesionales de la Teología, y su original alemán no falta en ninguna biblioteca teológica seria. El lector principiante encontrará valiosas apreciaciones y juicio orientador en la *Historia de la Teología*, de Grabmann, y en la obra de Schmaus sobre Scheeben (Mathias Scheeben, *der Erneuerer der katholischen Glaubenswissenschaft*, Maguncia, 1935). Después de estos estudios, una aportación nueva sobre la obra del gran teólogo alemán constituiría, más que una recensión bibliográfica, una verdadera monografía.—E. B.

MUGUETA, JUAN, DR., *Teología clásica y Teología nueva. Rocas y espumas.*—Edic. Iberoamericanas, S. A., Pizarro 17 (Madrid, 1950) 188.

Tema actual es el referente a la llamada *Teología nueva*, por más que en España no ha tenido, gracias a Dios, grande resonancia. El doctor Muguela rompe lanzas con los partidarios de esta nueva corriente y se manifiesta paladín decidido de la escolástica y discípulo incondicional de Santo Tomás. En esto se hace eco de la tradición teológica española. Este libro que nos brinda será acogido con simpatía, porque sus ataques denotan una posición que aceptan la casi totalidad de los teólogos españoles.

Sin embargo, nos permitiremos unas advertencias que reflejan la impresión que la lectura de esta obra ha suscitado en nosotros.

El tema es muy grave, y por lo mismo ha de ser tratado con suma gravedad y ponderación. Ahora bien: el tono adoptado por el autor es de una polémica poco objetiva: muchos apóstrofes, graves afirmaciones, ampulosidad a veces indigesta, difusión, divagaciones, etc. Sería de desear un estilo más vigoroso, más documentado y más crítico.

Decimos "más crítico" porque llama la atención que las más de las veces se aducen testimonios sin citar el lugar de donde se sacan o con citas tan vagas que es equivalente a carencia de citación. Lo cual es más de lamentar cuando se trata de afirmaciones serias y de importancia. Por ejemplo, en la pág. 149 sig. se citan unas palabras del Padre Bouillard (que dan tema a todo un capítulo) para refutarlas, sin que se diga en qué obra de dicho Padre se hallan. Puede comprender el autor que los lectores serios desearán por sí mismos confrontar las citas para examinar si el contexto permite la interpretación que se les da. Lo mismo diríamos de las palabras citadas de Fessard en las págs. 39 y 83, o de Congar en la pág. 105.

También sería muy conveniente que al refutar a estos autores se les citara con más frecuencia, pues se habla en general de la nueva Teología, nueva Filosofía, etc., sin que se mencionen un solo paso o lugar literal (fuera de los que acabamos de mencionar, que se aducen sin indicar el lugar de citación).

Asimismo produce mala impresión en un libro de esta índole los descuidos o *lapsus calami* (erratas de imprenta), tan frecuentes en los apellidos propios. Así, aparece Fessard (pág. 39) y Fesard (págs. 83, 84), Carrigou-Lagranges en lugar de Garrigou (pág. 87), Serrillanges por Sertillanges pág. 94); en la pág. 105 se lee Yves Congar, y en la nota, Yvis Congar, etc.

En conjunto, produce la impresión (no hablamos más que de la impresión que produce) que es una obra basada en algunos artículos leídos en revistas españolas, principalmente en *Razón y Fe* (la cita el autor y llama magistral al artículo del P. Iturrioz, cuyo contenido ha sido un tanto discutido), sin que se noten huellas de haber manejado los originales o bebido en las fuentes.

Desearíamos que en una nueva edición se tuviesen en cuenta estas advertencias para que los lectores apreciaran al autor en lo que vale.—Francisco de P. Solá, S. J.

Febrer, Mateo, O. P., *El concepto de persona y la unión hipostática*. Revisión Tomista del Problema (Biblioteca de Tomistas Españoles, vol. XIII).—Editorial F. E. D. A. (Valencia, 1951) 380.

"La presente obra quiere ser un estudio completo de la noción de *persona* y de su realización en el caso excepcional de la Encarnación. No es, pues, un tratado de Verbo Incarnato." Así comienza el P. Febrer su magnífica obra, y en el decurso del libro cumple perfectamente su propósito. Va estudiando el concepto de persona en toda su amplitud y en relación con los múltiples conceptos con que roza.

Examina en primer lugar las variadas soluciones que se han propuesto a través de los siglos de estudios constantes, y propone él su solución. La parte eliminatoria de opiniones es un poco simplista. Hubiéramos deseado un poco más de profundidad. Pensar que tomistas tan egregios como Capreolo y Cayetano se equivocaron tan burdamente que pretendieron "con estas vaguedades demostrar lo que es falso e ininteligible" (pág. 43), nos parece demasiado cándido. Y no menos lo es

el calificativo de erróneo que da a las opiniones de Escoto y Suárez, cuando dice: "Es preciso, sin embargo, conocer la opinión de Escoto y la de Suárez para que se vea que está dicho cuanto erróneamente se puede decir del constitutivo formal de personalidad" (pág. 47). Por su parte, puede hacerse también sospechoso el que un problema que tanto ha apasionado a los escolásticos y sobre el que tantas opiniones se han formulado, resulte que "si prescindimos de las discusiones personales y proselitistas de escuela y fijamos nuestros ojos en el asunto metafísico del supuesto, *la dificultad sólo es aparente*" (pág. 21).

En el fondo de la cuestión tiene, sin embargo, no poca razón el Padre Febrer, y por esto nos llama más la atención que rechace tan de plano la teoría de Escoto, siendo así que él viene a admitirla de plano, aunque con la modificación introducida por Tifano. Es cierto que el P. Febrer admite la distinción real entre la esencia y la existencia, y por lo mismo no admite en Cristo más que una existencia, pero salvo esta discrepancia todo lo demás coincide perfectamente con la sentencia de Tifano.

Para el P. Febrer persona e individuo coinciden: "Naturaleza o esencia se distinguen realmente en la persona; pero la naturaleza individua es exactamente lo mismo, idéntica cosa que el supuesto o persona... Cuando la naturaleza ha merecido con toda propiedad la denominación de individuo, *ipso facto* es persona. Todo supuesto o persona es individuo, y todo individuo es supuesto o persona. Una naturaleza, por muy completa que la supongamos, si no es individua no es persona. Y una naturaleza, por muy completa que la supongamos, si no es persona no es individua" (pág. 56). Y resumiendo la doctrina, propone el autor unas cuantas proposiciones o afirmaciones en las págs. 119-120. Todo esto lo suscribiría perfectamente Tifano.

No es tan claro lo que dice de persona *comunicable* e *incomunicable*, por más que estamos plenamente conformes con sus principios sobre la incomunicabilidad e individuo. De la misma manera, la explicación que da el autor de la materia *quantitate signata*, como principio de individuación, coincide perfectamente con las opiniones que llamaría el mismo P. Febrer antitomistas, pues ellos también suscribirían este principio o conclusión: "En realidad, la individuación de Cristo *era muy anterior a la materia y a todas las cantidades*". "Quede, pues, consignado que la materia es *quoad nos* el principio de individuación de lo corporal. Pero *in se*, la individuación es la razón trascendental de incomunicable" (pág. 132).

La aplicación de estos principios a la Persona de Cristo, única en dos naturalezas, ofrece no pocas dificultades tal como lo concibe el Padre Febrer. Efectivamente; ha dicho antes que no tiene sentido hablar de qué añade el concepto de persona al de naturaleza, o qué le falta a la naturaleza para ser persona; y resulta que ahora "la naturaleza humana de Cristo no queda terminada ni completada en lo puramente humano, aun teniendo absolutamente todo lo que tienen las otras naturalezas humanas personadas; porque ha sido ordenada por elevación a terminarse, completarse, perfeccionarse en la unión con la naturaleza divina" (pág. 188). Que la naturaleza humana de Cristo no sea persona *cuando se encuentra comunicada o personada a la naturaleza divina*, lo comprendemos perfectamente, pero que por el mero hecho de una ordenación, precedentemente a la unión, no sea persona, siendo así que no le falta ninguno de los elementos para que sea individua, *per se*, subsistente, no lo entendemos. Porque nótese que se habla de persona *humana*, y por lo mismo bastará la incomunicabilidad que *per se* tiene, puesto que es una naturaleza *per se*, individua, naturalmente no destinada a estar comunicada, o sea incomunicable. En otras palabras, la

potencia obediencial que tiene la Humanidad de ser asumida por la naturaleza divina no le puede privar de la personalidad humana. Pongamos esta hipótesis: Dios determina asumir la humanidad de Cristo no en el primer instante de su concepción, sino a los treinta años de edad. En este caso, el decreto divino de unión hipostática ¿privaría de personalidad a la naturaleza humana de Cristo durante aquellos treinta años?

Como se ve, la incomunicabilidad es ciertamente la causa de la personalidad, pero ha de ser una incomunicabilidad natural y dentro de su orden. Para que además haya personalidad se requiere que esta incomunicabilidad no quede frustrada, como ocurre en el caso de Cristo. Venimos a parar a la sentencia de Escoto, o si se quiere, a la de Tifano. Por esto hemos dicho anteriormente que a nuestro parecer la opinión del P. Febrer coincide esencialmente con la de estos insignes teólogos, por más que en ciertos pormenores discrepen radicalmente. Y precisamente en estas discrepancias es en donde parece fallar la revisión tomista del problema.

En su conjunto, el libro tiene el mérito de la claridad de exposición y amplitud en el abarcar todo el problema. No se ha contentado el P. Febrer con examinar los constitutivos de la persona, sino que ha estudiado a fondo los problemas anejos, con lo que ha dado unidad a la exposición. No sé si todos los tomistas estarán conformes con las conclusiones y aun principios asentados por el autor. En el fondo del problema y en sus soluciones estamos por nuestra parte conformes con su manera de enfoque y solución, por más que discrepemos en otros puntos, como hemos indicado. El P. Febrer se manifiesta excelente metafísico, agudo, penetrante y ordenado. Cualidades todas que hacen que esta obra merezca el puesto que ocupa en la Biblioteca de Tomistas Españoles y que sea leída por cuantos se dedican, por lo menos en las cátedras eclesiásticas, a estudiar y enseñar el tratado de Verbo Incarnato FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MASURE, EUGENE, PBRO., *Le Sacrifice du Corps Mystique*.—Desclée de Brouwer, Quai au Bois, 22 (Bruges, 1950). In 8.°, 208, 65 fr.

El Can. Masure, director del Seminario Mayor de Lille, había ya en 1931 escrito una obrita sobre *Le Sacrifice du Chef*, del que nosotros mismos hicimos una recensión en otro lugar. La Encíclica *Mediator Dei* le ha hecho revisar su escrito, y aun cuando no ha tenido que modificar las líneas esenciales de su pensamiento, de tal manera ha ordenado su libro, que presenta una obra enteramente nueva. El autor desea abrir brecha en la investigación de la esencia del Sacrificio de la Misa, siempre en orden a la eficiencia práctica de este Augusto Sacramento y a la mayor participación de los fieles en el Sacrificio Eucarístico.

Las palabras de la Encíclica *Mediator Dei* referentes a la esencia del Sacrificio, que evidentemente dan preferencia a la teoría de la mactación mística, las considera el autor como un punto de partida a las investigaciones y no como un resultado de investigación, de suerte que se pueda decir "parola del Papa, parola di Dio: mettiamola nella biblioteca" (pág. 10). Masure examina la noción de signo en el Sacrificio de la Misa, y bajo este aspecto quiere conciliar las teorías de la mactación mística con la del P. De la Taille. La conciliación resulta algo ingeniosa, y no sabemos si el P. De la Taille estaría muy conforme con ella; de todos modos, la teoría o exposición del autor es razonable, aunque a nuestro parecer no tiene nada que ver con la del P. De la Taille.

Estamos, sin embargo, conformes con él en ver en la Santa Misa un sacrificio completo, perfecto, no una mera oblación ritual de un sacrificio (inmolación) pasada. También admitimos plenamente la unión del Sacrificio de la Misa con el de la Cruz, el único sacrificio de que habla San Pablo y sin el cual no puede concebirse ni el sacrificio de la Cena ni el de la Misa.

Este libro contiene materia muy sólida y teológica, que puesta en manos de doctos sacerdotes puede proporcionar abundante alimento a las almas, y a los fieles les llevará a penetrar más en el valor del Sacrificio, en el que en cierta manera participan ellos mismos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

JOURNET, CHARLES, PBRO., 1. *La Naissance de la foi.*—2. *Communisme ou Christianisme, Deux aventures.*—3. *Propriété Chrétienne.*—4. *Les images.*—5. *Le Sainte Messe.*—6. *Le Quietisme; sa deviation théologique.*—(Col. "Débats et litiges").—Editions St. Paul (Fribourg-Suisse, 1950) 32, 44, 36, 34, 28, 26.

El título de la colección pone de manifiesto su fin y da unión a temas a primera vista muy diversos. Charles Journet es director del Seminario Mayor de Friburgo (Suiza), en donde despliega grande actividad como profesor y como escritor. Sus obras llevan el sello marcado del "formador" de apologetas o luchadores en el campo católico, a quienes va forjando al mismo tiempo que les da armas para la lucha.

Los opúsculos que presentamos, de unas 32 páginas, de formato de cuartilla doblada, son tirada aparte de diferentes artículos publicados por el autor en *La Pensée Catholique*, de Liège, y en *Nova et Vetera*, de Friburgo.

1. Se requiere una cooperación a la gracia; es menester también un estudio sobre los motivos de credibilidad; pero si no hay amor sincero a la Verdad, será culpable la falta de fe. Si, por el contrario, falta suficiente promulgación del mensaje divino, será fácil que se tenga fe, sin siquiera saberlo.

2. *Comunismo o cristianismo* es un estudio que formula distintas preguntas sobre la oposición de estos dos potencias morales, sistemas opuestos, doctrinas irreconciliables. Folleto interesantísimo.

3. Tanto las riquezas (propiedad) como la pobreza pueden ser dos caminos para la salvación; ¿cómo se explica este hecho? La respuesta está en este folleto, en que se distingue entre la propiedad colectiva y privada, la legítima y la ilegítima, la buena y la mala.

4. El opúsculo *Les Images* responde al ambiente protestante de Suiza. Es una refutación de las doctrinas de Calvino, quien sostenía que la Iglesia Católica, al permitir las imágenes en los templos, había tenido que cambiar el decálogo y anular la prohibición de Dios.

5. También va contra los protestantes este opúsculo, que defiende el verdadero valor de la Misa como renovación del Sacrificio redentor de la Cruz, sin que por ello haya muchos sacrificios redentores, o el de la Cruz se suponga de eficacia insuficiente.

6. En el estudio sobre el quietismo insiste Journet en la enseñanza de Santo Tomás sobre la gracia y en las relaciones entre la gracia operante y cooperante, así como en el conocimiento de la esperanza y caridad y de las virtudes morales. El menosprecio de estas virtudes y el desconocimiento de la doctrina de la gracia han sido la fuente del Quietismo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CEUPPENS, F., O. P., *Quaestiones Selectae ex Historia Primaeva.* Ed. 2.ª Marietti (Roma-Turín, 1948) XXIV-376.

Con mucha razón advierte el autor que la "Historia Primaeva" es de importancia suma, tanto vista en su aspecto histórico como en el científico y el teológico. Con este volumen, que ya vió la luz en su primera edición de 1934, el P. Ceuppens inicia una disciplina importantísima para la Teología: la Teología Bíblica, de la que ha presentado ya diversos tratados.

No existían buenas obras manuales y compendiosas que tratasen ex profeso los problemas bíblicos relacionados con la Teología; y cada vez se echa más de menos un trabajo serio, profundo y competente en esta materia. Nadie más a propósito para hacerlo que un escriturista versado en Teología dogmática.

Las *quaestiones selectae,* como dice el nombre, no abarcan toda la Historia primitiva, sino únicamente aquellos acontecimientos históricos narrados en la Biblia que tienen íntima conexión con la Teología. Y como es natural, la preferencia la ocupan los capítulos primeros del Génesis, de los que el autor estudia detenidamente: *La Creación, el Diluvio, el estado paradisíaco de nuestros primeros padres, su tentación y caída,* y por último, *la construcción de la Torre de Babel,* con la consiguiente confusión de lenguas. De cada uno de estos hechos estudia la crítica textual, literaria e histórica.

En la interpretación de la creación admite justamente que el bara' significa una acción divina, que en el lugar y contexto en que se encuentra tiene que ser necesariamente una *creatio ex nihilo,* en estricto sentido filosófico. Para las plantas admite, al parecer, cierta evolución (pág. 17); pero respecto a las especies animales toma una prudentísima y moderada posición: el texto sagrado ni se inclina ni se opone a una evolución; solamente pretende el hagiógrafo poner de manifiesto la causalidad divina. La teoría de la evolución ni se condena ni se enseña; "narratio est popularis, non scientifica" (pág. 24); "auctor tamen illam (teoría de la evolución) non docet, de illa tacet, quia illam valde probabiliter ignorat" (pág. 28).

En cuanto a la creación del hombre, después de asentar y demostrar que la expresión plural *faciamus* no implica politeísmo, sino que es un plural deliberativo o psicológico (pág. 31), pasa a explicar el sentido de cada una de las palabras, *hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Luego, más adelante, vuelve sobre la materia y asienta el principio fundamental de que la Biblia sostiene la unicidad de la especie humana, y por lo mismo no puede sostenerse ninguna evolución que destruya tal unicidad. Si la descendencia de los hombres de una sola pareja puede conciliarse con alguna teoría evolucionista, ésta no estará, por esta causa, rechazada por la Escritura. Pero añade más (y creemos que muy acertadamente): en cuanto al cuerpo de Eva hay que admitir una formación extraordinaria y directa de Dios, no una evolución, como podría sostenerse para la formación del cuerpo de Adán (pág. 168). En cuanto a la evolución posible de cierto animal hasta llegar a la perfección del cuerpo humano, no cree el P. Ceuppens que pueda rechazarse a la luz del Génesis, con tal que se admita la creación del alma humana de Adán directamente por Dios, y *además* una intervención especial, distinta de la acción de las leyes ordinarias de la Providencia, que dispondría el cuerpo de cierto animal para que pudiera ser informado del alma humana (pág. 173-174). Como hemos dicho, nos parece muy acertada esta prudente y moderada posición del autor.

Las demás cuestiones las trata el autor con la misma competencia. Sigue, por lo general, las doctrinas u opiniones tradicionales, avaladas

con la crítica de las teorías propuestas por racionalistas, protestantes y aun ciertos historiadores, no siempre conocedores de las Sagradas Escrituras. El libro, en este aspecto, es sumamente útil a los estudiosos de la Teología, por la síntesis que hace de las últimas investigaciones y opiniones sobre cada cuestión.

En este libro, como en su otra obra *Mariología Bíblica*, rechaza el sentido mariológico del llamado Protoevangelio. No sabemos si el autor conservará su posición después de la Constitución Apostólica *Munificentissimus Deus*. De todos modos, queremos recordar lo que ya dijimos haciendo la recensión del mencionado libro; a saber: que nos llamaba extraordinariamente la atención que propusiese como una de las opiniones católicas (y por él admitida) una interpretación que en ediciones anteriores había sostenido el mismo P. Ceuppens como acatólica.

Por último, notemos que Ceuppens admite la historicidad del Diluvio con una universalidad relativa, no sólo por lo que se refiere a la extensión territorial, sino también a los habitantes de la tierra, que supone ya esparcidos por todo el mundo. La narración de la Torre de Babel y la confusión de lenguas no ve tan claramente que deben considerarse como hechos estrictamente históricos, sino tal vez forma literaria de exponer la doctrina moral que se proponía recalcar el Autor del Génesis. Sin embargo, la opinión particular del P. Ceuppens se inclina más bien a sostener la historicidad en tanto que no se demuestre con mejores argumentos lo contrario (pág. 359).

No queremos repetir que el conjunto de esta obra nos agrada sobremanera por la objetividad, claridad, erudición y prudencia del P. Ceuppens. Que algunos puntos particulares no sean del agrado de todos no es de maravillar, pero creemos que es de apreciar el empeño del autor en probar siempre lo que afirma.—Francisco de P. Solá, S. J.

Larcher, O. P., *Le livre de Job* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem).—Les Editions du Cerf (París, 1950) 19 × 14,5 cm., 170.

Los volúmenes de la Biblia de Jerusalén se suceden con una rapidez ejemplar. Su presentación, atrayente, y, si la palabra se acomoda, seductora: no sólo la exterior, exquisita—tipografía, papel, disposición de epígrafes, distribución del texto, aparato crítico y notas-comentario—, sino, y mucho más, la interior: versión, introducción y notas explicativas. Hay en ambas un sentido de los fines, una búsqueda consciente de lo sustancial, útil e importante, junto con una realización tan aventajada en la forma, que hacen a estos volúmenes modelos en su género.

La versión de Job tiene envidiables cualidades: precisión y modernidad, fluidez y agilidad. No diríamos que peca de servilismo, antes bien se permite una libertad generalmente digna, excesiva a veces.

La Introducción toca en 31 páginas todos los puntos necesarios para cumplir su verdadero oficio. En cada uno de los apartados resaltan las mismas cualidades: propósito, alcanzado, de darnos en breves y densas síntesis lo sustancial de cada tema, sentido moderno de la problemática cuya solución se busca con sinceridad, gusto por la ilustración arqueológica más reciente. Los estudios del contenido y el de la unidad del libro (p. 8-13) son breves, pero enjundiosos. Unidad total de autor. Los discursos de Eliú quedan rechazados por razones serias, bien que no decisivas, sobre todo dado su carácter de complemento. Breve y justo en cuanto al autor y patria del libro (p. 13-14), nos parece menos perfecto sobre la existencia histórica de Job reducida a un "se puede man-

tener la existencia de un Job auténtico" (p. 8), pudiéndose haber valorizado mejor Santiago 5, 11, y Eccli 49, 9 y la tradición eclesiástica. Al tratar la fecha de composición, que el introductor retrasa más de lo necesario (500-450), no hubiera sido superfluo indicar los arameísmos en que parcialmente la basa. Larcher (p. 16-17) precisa el problema tratado en Job viéndolo en la justificación de la conducta divina desconcertante: amante del justo, como lo demuestra el bienestar pasado, y por otra parte hostil en el estado actual. Es un problema de Teodicea. Su solución en Job es a base de la antigua doctrina de las retribuciones terrestres, pero precisada y ampliada por Job, que lucha entre una idea de Dios más primitiva y ruda y otra más razonable de un ser incomprensible y al mismo tiempo experimentado como amable y bienhechor. Job se mete en un callejón sin salida humana cuando piensa por qué Dios da suerte amarga a los mortales. Sólo su espíritu religioso le lleva a someterse, con ciega fe anclada en el conocimiento natural y en la experiencia, a lo que para la pura razón humana es inexplicable faltándole la visión de la recompensa y castigo ultraterrenos. "*El libro de Job y nosotros, cristianos*" (p. 23-26), es uno de los apartados más provechosos. "Este libro ha sido siempre leído como un todo. Si el espíritu queda desconcertado algunos momentos por el misterio de Dios, gana en sentirse levantado hacia la altura; luego, cuando encuentra al final aquel rostro de Dios justo y bueno que recompensa a Job magníficamente, su temor se apacigua". "Dios en su Providencia se muestra siempre fiel y bienhechor". "Job presiente que la ley moral (de la justicia de Dios) ha de permanecer algo misteriosa para el hombre, que la justicia de Dios se inspira en una Sabiduría insondable, guarda un carácter de espontaneidad y libertad, que nosotros los cristianos llamamos amor". La comprensión que el P. Larcher pide para la lectura del libro, y que no es indulgencia ignorante o apasionada en relación con las imperfecciones de la revelación antiguotestamentaria, está felizmente precisada y fundada. "Job se encuentra encerrado dentro de una revelación aun imperfecta. Ignora aparentemente las retribuciones de ultratumba, la resurrección de los cuerpos y la inmortalidad bienaventurada. Sólo a la luz de éstas se ve que los sufrimientos del momento presente no tienen proporción con la gloria futura (Rom 8, 18)".

Una palabra sobre las notas, tanto críticas como explicativas. Generalmente logradas éstas, dejan a veces al lector con ansia de mayor riqueza. Las de crítica textual muestran de ordinario una prudente selección, aunque no siempre están libres, tanto lectura como versión, de abandono innecesario del texto hebreo, especialmente apoyándose demasiado en los LXX. Proponemos algunos casos entre bastantes que pudieran aducirse. 3, 16 no es necesario leer *yihyè* en vez de *ehyè*.—4, 14 b sustituye sin necesidad "muchedumbre" por "temblaron".—8, 4 b lee Larcher: "han pagado por sus faltas", mientras que el texto dice: "los entregó a sus iniquidades".—9, 28 b "tú no tratas así a un inocente", en vez de "no me dejas sin castigo" o "no me declaras inocente", como en 10, 14 b.—11, 10 ab: "si pasa ¿quién lo parará?; si coge ¿quién le hará restituir?", en vez de "si pasa y pone en prisión y cita a juicio ¿quién lo impedirá?.—13, 28 lee *wehayyay* (= mi vida), en vez de *hû* (= yo), que en este caso se emplea δεικτικῶς por *anokî* (cf. Ges.—Ka. § 144 p).—21, 11: "hacen correr sus *bebés* como ovejillas, y a sus hijos saltar como ciervos", mientras el texto hebreo es mucho más sobrio en la segunda parte: "sus hijos saltan (de contento)".—21, 33 omite el tercer estico que está bien justificado por describir el cortejo que sigue y que *precede* al cadáver, ni supone que un glosador entendió el "detrás de él" en sentido temporal.—25, 3 b ¿por qué seguir el griego que

leyó *'orbô* (= ἔνεδρα = sus emboscadas), cuando *'orehy* (= su luz) da un sentido perfecto?—31, 28 traduce "el Dios *supremo*" sin necesidad por "el que allá arriba [está]".—31. 35 en vez de "quién hará que me escuche *alguien?*", lee "¿quién hará que me escuche *Dios?*".—33, 26 c traduce "narra (*yè basser* o *yè sapper*) a los demás su liberación", mientras el contexto recomienda "restituirá al hombre su derecho".—34, 6 a en vez de leer "mi juez (*sofetî*) se muestra cruel conmigo", queda mejor el texto "contra mi derecho (Larcher omite *'al*) sufro".—35, 2 sería mejor traducir "¿pensabas que estabas en lo justo cuando decías: tengo más razón que Dios?", en vez de "¿crees que aseguras tu derecho?, ¿afirmas tu justicia delante de Dios?".—36, 14 atenúa sin necesidad "vida de afeminados" (= vida disoluta) en "vida sin honra".—Estas observaciones no quieren decir que la traducción pueda calificarse de arbitraria o violenta; solamente indican que su libertad se desborda de cuando en cuando fuera de la sobriedad. En cambio se pueden señalar bastantes casos en los que la lectura escogida es un acierto, y la traducción una meta lograda.

En un apéndice expone el autor 19, 25-27 como una justificación que Dios realizará en favor de Job contra sus enemigos cuando Job sea un alma sin cuerpo, habitante del Seol, mientras que ellos vivan todavía sobre la tierra. Job lo verá y esto explica la singular fuerza de su convicción. Pero tal justificación no cambiará, por llegar después, el curso de su existencia terrena. Por eso Job, aunque satisfecho en cierto grado, continúa sumido en su dolor terrestre.—R. CRIADO, S. I.

SENCOURT, ROBERT, *Saint Paul envoy of grace.*—Hollis and Carter (Londres, 1948) VIII-255.

En medio y al lado de las numerosas biografías o estudios de San Pablo aparecidos en los últimos decenios ocupa un lugar, si no prominente, ciertamente digno y bien merecido, la que tenemos ante los ojos. Y aún diríamos que tiene para nosotros un atractivo particular por presentarnos la figura del gran apóstol desde el punto de vista de un anglicanismo creyente, lleno de simpatía hacia el espíritu fecundo y emprendedor del Apóstol de las gentes.

Después de los primeros capítulos, en los que se da una idea exacta del mundo grecorromano y del helenismo judío, sigue otra serie, donde aparece el joven Saulo, primero en su ambiente y formación judía, y luego en su conversión y primeros pasos en el apostolado. Con particular destreza está descrita la marcada oposición que desde un principio le manifiestan sus correligionarios. Sigue luego la exposición de la agitada vida del Apóstol, desde el cap. VIII, "In Cyprus and Lycaonia", y siguientes. De particular relieve son los capítulos XII, "In Athens and Corinth", donde se expone el contraste de Pablo frente a la filosofía y el mundo pagano, y los siguientes, en que se completa la actuación de Pablo en el resto de su vida apostólica. Aunque el autor no señala los tres viajes apostólicos en la forma en que estamos acostumbrados a hacerlo, sin embargo sigue la exposición con un orden muy semejante al tradicional, con un profundo conocimiento de los Libros Sagrados, y en particular de las Epístolas de San Pablo. De su relato emerge la figura de Pablo, grande y llena de vida, con un espíritu sobrenatural y divino, que constituye el secreto de su extraordinaria eficacia, con una energía e intensa actividad, que es la característica más destacada del Apóstol.

Particularmente simpáticos son los apéndices, en los que aparece el autor como verdadero adalid de la opinión conservadora y tradicional

frente a la hipercrítica de algunos insignes escritores protestantes. Así se ve sobre todo en el apéndice II, sobre el autor de la Epístola a los hebreos; en el III, sobre las Epístolas pastorales, y el IV, sobre el autor de las Epístolas a los Efesios y a los Colosenses.—BERNARDINO LLORCA, S. I

IGLESIAS, E., S. J., *La energía que salva. Comentario a la Epístola a los Romanos.*—Editorial Jus (México, 1951) 395.

No es este libro un comentario científico a la Epístola a los Romanos. Se trata de una serie de lecciones sacras, en las que el infatigable P. Iglesias ha querido poner al alcance de un auditorio culto las sublimes enseñanzas de esta célebre carta de S. Pablo. Ha escogido la parte dogmática, sin duda la más difícil, prescindiendo de los últimos cinco capítulos de índole moral o parenética. Quien conozca a fondo los múltiples problemas exegéticos y teológicos que se encierran en los once primeros capítulos de esta carta y las controversias a que han dado lugar en toda época ya desde los tiempos de S. Agustín y S. Jerónimo, se hará cargo de lo difícil y trabajoso que ha de ser poner al alcance de los simples fieles, por muy cultos que se les suponga, el riquísimo tesoro de doctrina que en tan breves páginas supo encerrar el Apóstol. Sobre todo teniendo en cuenta el modo peculiarísimo que tiene S. Pablo de concebir y expresar las ideas.

¿Habrá logrado este fin el P. Iglesias en sus lecciones sacras? Creemos que sí, al menos en gran parte. Para ello ha sabido prescindir con acierto de todas aquellas cuestiones propias de los técnicos escrituristas, y se ha limitado a desentrañar el pensamiento de S. Pablo y a darle una forma de expresión apropiada a los tiempos actuales. Por otra parte, ha seguido en su exposición oratoria a los más seguros y acreditados expositores modernos, de manera que el conjunto de estas lecciones sacras viene a ser un compendio ordenado y suficientemente claro de los mejores comentarios a la carta a los Romanos. Todo ello supone un estudio prolongado y profundo del autor, quien en éste, como en otros libros suyos que conocemos, muestra tener acertado concepto de lo que debe ser la predicación sagrada, cuando se trata de exponer en ella la palabra inspirada por el Espíritu Santo.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

DUPONT, JACQUES, O. S. B., *Essais sur la Christologie de Saint Jean. Le Christ Parole, Lumière et Vie. La Gloire du Christ.*—Editions de l'Abbaye de Saint-André (Bruges, 1951) 21,5 × 14 cm., 320.

Libro que contiene cuatro estudios-conferencias dirigidas directamente a estudiantes de Teología y no a especialistas. Descargadas, por lo mismo de mucho bagaje científico, pero que, sin dirigirse a especialistas, todos pueden leer con verdadero interés y fruto. Amplia bibliografía al principio de cada estudio, examen particular de algunos textos más importantes, puntos de vista profundos y positivos, que ayudan a penetrar en la mente de S. Juan. La crítica histórica protestante había desviado y alejado mucho el marco real en que convenía poner el pensamiento de S. Juan. Dom *Dupont* insiste, con mucha razón, en que el marco de este pensamiento hay que buscarlo en el pensamiento judío anterior y también en el pensamiento de la primitiva Iglesia. Sin embargo el exclusivismo no es aceptable.

I. *El Verbo-Logos.*—Estudia el prólogo, la primera carta y el Apoc.

en donde sale esta palabra. Su conclusión es: Logos no es tanto un nombre personal de Cristo, cuanto un nombre de función y oficio: palabra de Dios creadora, por su función en la creación; palabra de Vida, por su obra redentora, y palabra exterminadora, por su función justiciera.

Tal vez el autor exagera el sentido funcional del Logos, prescindiendo del sentido ontológico y personal, que, a nuestro juicio, tiene también en la mente del Evangelista. El pensamiento de S. Juan puede tener más de una dirección. El autor desconoce la bibliografía española, que cada día es más abundante y que ya no se podrá olvidar en trabajos bíblicos, como hasta ahora. Tal vez por esto desconoce el problema literario general del Prólogo del IV Evangelio, que estudia muy bien el *P. Bover* en su obra *Jesús*, Barcelona, 1916, p. 64-95: LARRAÑAGA, *El Verbo de Dios en S. Juan*: Miscelánea, Comillas, 1943, 281-328, y nuestro artículo *El prólogo de S. Juan, según Toledo y Maldonado*: Archivo Teológico Granadino 4 (1941) 65-118.

II. *El Verbo, Luz y Vida.*—La luz en S. Juan tiene dos sentidos: sentido moral, que es el que tiene en el Judaísmo y en la Iglesia primitiva, y sentido soteriológico, salvación mesiánica, que es el que tiene en Isaías.

La Vida, que es el estudio más extenso (109-232) tiene un sentido escatológico, como en la literatura judía, y se refiere a la condición de los elegidos en el mundo mesiánico, sinónimo de salvación y felicidad. Este sentido restringido del autor es muy discutible, cuando le quita su carácter de vida interior, del alma, de la gracia y mística (p. 228).

III. *La gloria.*—No se trata de propiedad inherente en la naturaleza divina, sino de prerrogativa del Hijo de Dios como Redentor (p. 297).—J. LEAL, S. I.

KETTER, PETER, DR., *Hebräerbrief, Jakobusbrief, Petrusbrief, Judasbrief* übersezt und erklärt (Herders Bibelkommentar, Band XVI-1).—Verlag Herder (Freiburg, 1950) 22,5 × 16 cm., X-359.

Herders Bibelkommentar es un curso de S. Escritura "für das Leben erklärt". Y a este carácter práctico se acomoda el comentario del doctor Ketter, dando lo más sustancioso del contenido sagrado, prescindiendo de cuestiones que sólo interesan a los eruditos, como la crítica literaria y textual. Es un comentario para seglares cultos.

La Carta a los Hebreos la considera en su fondo como de S. Pablo, y en su forma más probablemente del fiel colaborador suyo Apolo. Se dirige a la comunidad judeocristiana helenista de Jerusalén, en la que había muchos sacerdotes convertidos (Act 6, 7). Se escribe desde Roma entre el 63-4 para prevenir una apostasía de los convertidos.

Santiago y S. Judas, autores de sus respectivas cartas, se inclina porque son los apóstoles, aunque no lo da por cierto. Judas escribe hacia el año 60.

La segunda de S. Pedro la sigue considerando como genuina del Apóstol, pues hasta el presente no se ha demostrado lo contrario.

El Comentario tiende a hacer resaltar la espiritual bíblica de estos escritos, que responde a la mentalidad de nuestros días.—J. LEAL, S. I.

FLORIT, ERMENEGILDO, *Ispirazione biblica*, 2.ª ed.—Officium Libri catholici (Roma, 1951) 22,5 × 16,5 cm., 135.

Como el autor confiesa en la introducción, este libro no es para especialistas ni aun para alumnos de Institutos superiores de Sagrada Escritura. Se dirige a alumnos de Seminarios y a seglares cultos.

Tiene cuatro partes: I) Conocimiento y existencia de la Inspiración. II) Naturaleza. III) Extensión. IV) Inerrancia bíblica, como efecto principal de la Inspiración.

Al principio del libro pone una buena bibliografía, y luego otra más particular al principio de cada parte, y aun capítulos. Abundan también las notas.

El autor conoce muy bien la materia y la ha sabido exponer con claridad y método. El criterio es muy seguro y tradicional.—J. Leal, S. I.

Smith, Morton, Ph. D., *Tannaitic Parallels to the Gospels.* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume VI).—Society of Biblical Literature 224 North Fifteenth Street (Philadelphia 2, Pennsylvania, 1951) XII-215.

Tannaítas o "repetidores" de la tradición es el nombre dado a siete célebres doctores judíos que inmediatamente después de la toma de Jerusalén por Tito, se agruparon en torno de Jechonam, en Jamnia. Allí reconstituyen el Sanhedrín e inician la era de los Tannaítas que había de contar célebres maestros, tales como Rabbi Akiba y Rabbi Juda ben Simón, quien fijó por escrito la Mischna.

Morton Smith presentó primero esta tesis escrita en hebreo en la Universidad hebraica de Jerusalén para la obtención del grado de doctor en Filosofía. Bajo el término de literatura tannaítica entiende la Mischna, Tosefta, Mekilta, Mekilta de Rabbi Simon, Sifra, Sifre a los Números, Sifre Zutta, Sifre al Deuteronomio, Midrash Tannaim, y algunas de las preces más antiguas de la liturgia judía, especialmente las 18 bendiciones. Por razón de conveniencia limita a estas obras la extensión de *literatura tannaítica,* dando por supuesto que hay dichos de los Tannaítas referidos en otras colecciones, por ejemplo en el Talmud, y también que no todo el material que se encuentra en estas obras (particularmente en el Midrash Tannaim) es tannaítico. Considera ocho tipos de paralelos con los Evangelios en otros tantos capítulos. Paralelos verbales, de idioma, de sentido, de forma literaria, de tipos de asociación, paralelos completos, paralelos de paralelismo, paralelos con una diferencia determinada. Siguen tres apéndices sobre el uso de μισθός en los Evangelios, de *sakar* en la literatura tannaítica, y un tercero sobre el paralelismo de Mateo y Lucas comparado con el de la Mischna y Tosefta. La obra se concluye con una abundante bibliografía y los índices de los pasajes tannaíticos y evangélicos. La clasificación de los paralelos es sin duda el aspecto más importante por el que esta obra difiere de otras de la misma orientación, por ejemplo Strack-Billerbeck, que establece los paralelos en otro sentido. Predomina en ella el carácter general de tipo filológico más que ideológico, ofreciendo algunas de las más importantes clases de paralelismo e ilustrándolas con numerosos ejemplos.—J. A.

Fernández, Andrés, S. J., *El problema de la responsabilidad individual en el profeta Ezequiel.* (Col. "Florilegio Bíblico" n. 8).—Jerusalén, 1940) 48, 12 × 17 cm.

El problema de la justicia de Dios respecto a los castigos de los inocentes, que desde el lado humano es el problema de la responsabilidad individual, se presenta en muchos pasajes de la Biblia. Pero en Ez tiene un especial relieve. Ez—ciudadano de un Israel fracasado como nación—marca un progreso en la conciencia de la responsabilidad in-

dividual del hombre ante Dios: "El que pecare, éste morirá". Pero ¿cómo explicar entonces otros hechos y afirmaciones bíblicas que suponen solidaridad de pena de los hijos con los padres? El autor propone como principio de solución la distinción entre pena y castigo, es decir, entre males que no son castigo de pecados y males que lo son. Sin embargo, la Sagrada Escritura no niega la solidaridad; Dios castiga a los padres en los hijos.

El tema está tratado con claridad y suficiente amplitud, dado el fin vulgarizador de la colección.—E. B.

FERNÁNDEZ, ANDRÉS, S. J., *El cisma de Siquen.* (Col. "Florilegio Bíblico", n. 9).—Jerusalén, 1940) 48, 12 × 17 cm.

El autor expone la historia de la división del reino de Israel a la muerte de Salomón, narrada en 3 Reg 12, 1-24. Relatada brevemente esta historia, lo más del opúsculo está ocupado por consideraciones sobre la necesidad de unión, espíritu de colaboración etc. Estas consideraciones, que son en su forma excesivamente circunstanciales y dependientes del momento histórico en que se escribió el opúsculo, nos parecen menos a propósito dado el carácter escriturístico de estas obritas.—E. B.

LAMBOT, D. C., O. S. B., *Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti, quos ad fidem codicum recensuit, Prolegomenis notisque instruxit...* (Stromata Patristica et Mediaevalia, edenda curant Christine Mohrmann et Johannes Quasten, I).—In aedibus Spectrum (Ultraiecti-Bruxellis, 1950) 8.°, 151.

Dom C. Lambot nos dará un día la edición crítica definitiva de los Sermones de San Agustín. Y de su magna obra en preparación nos ofrece en el presente libro un valiosísimo anticipo: una selección de 18 Sermones agustinianos en texto rigurosamente depurado por la crítica.

El estudio de la transmisión manuscrita, singularmente arduo en esta producción agustiniana, obtiene aquí un experto explorador, desde los *notarii* de Cartago, las copias rápidamente difundidas por Italia, España y Galia, las mil selecciones y antologías medievales, nuestras recientes Colecciones, finalmente. Antepuesto un breve estudio sobre esta transmisión y el valor respectivo de las actuales ediciones, sigue una selección bibliográfica de ediciones y monografías sobre el texto, y sobre el estilo y lenguaje de los Sermones de San Agustín.

La edición se presenta con todo el rigor y exigencias de la crítica moderna, precedida en cada caso de una breve introducción histórico-paleográfica y acompañada de un selecto número de variantes características.

La editorial *Spectrum* hace alarde de una exquisita elegancia de presentación. El volumen inaugura, por otra parte, la Colección patrística y medieval *Stromata*, de excelentes augurios, bajo los nombres de Cristina Mohrmann y Juan Quasten.—JOSÉ MADOZ, S. I.

AMARI GIUSEPPE, *Il Concetto di Storia in Sant'Agostino.* Prefazione del P. P. de Leturia.—Edizioni Paoline (Roma) 212.

El tema es sugestivo y moderno: dar con la concepción lógica que tuvo de la Historia uno de los talentos más poderosos que han existido: San Agustín. No diremos que A. haya llegado a una síntesis exhauriente

del argumento, pero sí que lo ha iluminado con nueva luz, que lo ha enfocado de modo certero y que ha llegado a conclusiones más avanzadas que los anteriores expositores de la materia.

San Agustín elevó la Historia a ciencia filosófica. Amplió el mismo objeto de la Historia que hasta él se limitaba a la narración escueta de los sucesos. El santo doctor buscó en ellos la acción misma dinámica de los hombres, de la Humanidad en cuanto tal, y sobre todo de Dios, injertando esta múltiple actividad en el organismo de la ciencia histórica.

En la segunda y tercera parte estudia A. los dos ejes sobre los que gira la concepción histórica de S. Agustín: la ciencia y la sabiduría. Entiende la ciencia principalmente en un sentido pragmático, con que el hombre enriquece sus conocimientos y saca sus experiencias útiles para la vida.

La Historia como sabiduría creó las Dos Ciudades. Los dos elementos que se interponen: la dualidad de los dos amores opuestos, la unidad del sumo agente Dios y la que encierra la misma Humanidad y el mismo hombre crean el problema a cuya solución dedicó páginas tan sublimes el santo doctor.

Pocas proyecciones más modernas de S. Agustín que ésta, donde se le ve preocupado por estas categorías lógicas que, detrás de él, han dado origen a tantas concepciones filosóficas. A la vez la gran enseñanza: la elevación al campo de la teología de los grandes problemas filosóficos.

No negamos que algunas de las frases en que se apoya A. son demasiado endebles para construir el sistema El trabajo ha sido más de taracea que de grandes pensamientos centrales. Creemos que este segundo camino hubiera dado más profundidad a su obra, que, con todo, siempre quedará como una monografía muy acabada.—I. I.

AGUSTÍN, SAINT, *Oeuvres completes*, Ière serie, *Opuscules*, VIII. *La foi chrétienne*. Texte, introduction, traduction et notes de J. REGON, S. I. [Bibliothêque Agustinienne.] XII. *Les Révisions*. Texte, introduction et notes de G. BARDY.—Desclée de Brouwer (Bruges, 1951, 1950), 522, 644.

La preciosa colección francesa de las obras de San Agustín, dirigida por el P. Cayré, nos da en su tomo VIII la edición bilingüe de los tratados *De vera religione, De utilitate credendi, De fide rerum quae non videntur, De fide et operibus*. El texto latino es el de la edición benedictina, preferida en algún caso aun sobre la del Corpus de Viena. El trabajo de traducción y notas, que había emprendido hace años el P. Jean Clemence, S. I., lo ha ultimado el nuevo editor. Breves introducciones preceden a cada tratado; y al final, 18 interesantes notas complementarias, con una selecta bibliografía sobre temas tocados en los opúsculos agustinianos, y un cuidado índice de materias, completan ventajosamente el bello volumen de presentación impecable.

El tomo XII se dedica entero a las Retractaciones. También aquí se prefiere la edición benedictina sobre la del Corpus de Viena, de la que se toman sólo algunas variantes. Lo mejor del volumen es la magnífica introducción de Bardy sobre "la carrera literaria de San Agustín". En esas 251 páginas recoge y estudia el ilustre autor los numerosos temas literarios, exegéticos, históricos, filosóficos y teológicos, que vienen ilustrados en las Retractaciones por San Agustín mismo, para concluir con un estudio sobre el alma del Doctor de Hipona, tal como aparece en la amable sinceridad de su autocrítica. Notas complementarias y abundantes índices avaloran el precioso volumen.

Sin duda estos dos tomos de la Biblioteca Agustiniana rendirán muy

buenos servicios a los estudiosos; no sólo de la teología, sino aun de la cultura.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia. Edidit C. W. Barlow. Published for the American Academy in Rome. (Papers and Monographs of the American Academy in Rome. Vol. XII.)—New Haven: Yale University Press, 1950. XII-328, en 8.º

Excelente edición crítica, realizada, tras largo saños de estudio, por el profesor C. W. Barlow, de la Universidad de Yale, y pulcramente presentada por la Academia Americana de Roma. Hacía tiempo que la edición del Corpus de los escritos del Apóstol de los Suevos, San Martín de Braga, era un desiderátum de los eruditos. Dispersos ellos en manuscritos de transmisión muy desigual—alguno de ellos, como la *Formula vitae honestae,* en más de 600 códices—, la empresa ofrecía una tarea nada fácil al autor.

El texto se reconstruye, tras reposada colación del material manuscrito, sea por inspección personal, sea por "films" cuidadosos en posesión del editor; alguna vez, con el auxilio de una previa edición particular, como sucede con el códice de San Cugat, sobre el *De correctione rusticorum,* editado por nosotros mismos en "Estudios Eclesiásticos", 1945. El aparato de variantes al pie de página es riquísimo y sumamente útil.

A la edición preceden doctas introducciones sobre la personalidad de San Martín de Braga, sobre la autenticidad, transmisión manuscrita y significación de cada uno de los escritos. Añádase el estudio de las fuentes, alguna de ellas de sumo interés, como la de Casiano.

Es fundada la sugerencia de que la redacción de los dos Concilios de Braga sea obra de San Martín. De ahí el incluirlos acertadamente en la edición. Para este punto no ha podido consultar el autor, por desgracia, los mejores códices españoles de la *Collectio Hispana.* Tampoco conoce nuestras ediciones críticas: *Epistolario de San Braulio de Zaragoza* y *Liciniano de Cartagena y sus Cartas* (Madrid, 1941 y 1948). El I Concilio de Braga se fecha en 561; hoy, sin embargo, los autores suelen fecharlo en 563.

El tratadito *De Pascha* se adjudica en esta edición, sin duda alguna, a San Martín de Braga; y como tal se edita. En el razonamiento sobre su autenticidad se nota que la discusión en él contenida sobre la celebración del día de la Pascua supone criterios que no eran conocidos en la región que sabemos habitó Nicetas de Remesiana, a quien otros habían atribuído el escrito. En cambio, entre los escritos apócrifos de Martín de Braga no se hace mención de la atribución momentánea del *Quicunque,* por Dom Morin; atribución al punto descartada por el mismo sabio benedictino, según expusimos en nuestro artículo *San Martín de Braga y su significación en la patrística española*: "Estudios Eclesiásticos", 1951.

Llama un poco la atención el que se cite la *Crónica* del Ps. Máximo de Zaragoza: ¿a qué citarla, si es manifiesto que se trata de una falsificación de Román de la Higuera?—JOSÉ MADOZ, S. I.

MADOZ, JOSÉ, S. I., *Segundo decenio de estudios sobre patrística española* (1941-1950). [Estudios Onienses. Ser. I vol. 5.]—Edic. FAX (Madrid, 1951) 212.

El P. Madoz es sin disputa actualmente el mejor investigador en el campo de la patrística y patrología españolas. Continuando un primer

estudio, publicado en 1941, el autor nos ha querido proporcionar recogidos, sistematizados y hasta cierto punto valorados, los resultados de la investigación sobre la antigua literatura cristiana de España.

Para ordenar todo el rico material, después de reseñar las obras de carácter general, con toda justicia se hace centro de la figura eminente de San Isidoro, estudiando primero la época anterior al gran Doctor de Sevilla, después el ciclo isidoriano, y finalmente, la época posterior, con los escritores mozárabes y de la controversia adopcionista. La dificultad de la clasificación ulterior dentro de estos grupos ha hecho adoptar al autor un orden medio cronológico, medio sistemático, aun a conciencia de que no a todos habrá de satisfacer.

La abundancia de documentación es inmensa y puede decirse que exhaustiva. El volumen contiene un gran arsenal de datos sobre patrología y patrística españolas, en el más amplio sentido de estas palabras, y su manejo será indispensable para todo el que se interese por dicho campo de la antigua literatura cristiana.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

LÁRRAGA-LUMBRERAS, O. P., *Prontuario de teología moral*. 2 vols.—Edic. Studium de Cultura. (Madrid, Buenos Aires, 1950) XVI-596, XIV-599.

El P. Lumbreras, moralista acreditado por sus lecciones en el Pontificio Ateneo Angelicum de Roma, y por numerosas obras de su especialidad, ha tenido la feliz idea de poner al día el celebérrimo *Prontuario de teología moral* del P. Larraga (así dicen en Navarra sus paisanos, aunque el P. Lumbreras lo llama Lárraga), que, sin ilustrar o "ilustrado" por sus continuadores, vió multiplicarse sus reediciones hasta cerca de cincuenta en los dos siglos escasos que se cuidaron de remozarlo sus admiradores. Exito bibliográfico, comparable con el de la *Medulla theologiae moralis*, del P. Busembaum, S. I., si se tiene en cuenta el idioma en que escribió el P. Larraga, e indicio más claro que otras consideraciones de que fué el manual de formación y consultor clásico de nuestros sacerdotes durante los siglos XVIII y XIX, y de que muchos hubiesen suscrito este juicio de S. Antonio M.ª Claret: "He leído varios prontuarios y compendios, tanto españoles como franceses, italianos, napolitanos y alemanes, y he creído preferible a todos el prontuario del P. Francisco Larraga, no sólo por la grande abundancia de doctrina que trae en tan pequeño volumen, sino también por ser en nuestro idioma y formado para españoles". Entre "algunos curas que eran tenidos por los mayores moralistones de toda la comarca", en el *Fray Gerundio* del P. Isla había "uno que tenía en la uña todo el Larraga".

Este Larraga, tan universalmente utilizado en toda España, América latina y Filipinas, empezó a ser sustituído a fines del siglo pasado por el Compendio, del P, Gury, en los seminarios, y su estrella fué declinando, a pesar de las valiosas modificaciones que introdujo en él el P. Saralegui en dos ediciones. Con la promulgación del Código de Derecho canónico hubiera quedado arrumbado definitivamente, si el P. Sánchez no lo hubiera adaptado a la nueva disciplina eclesiástica en la edición de 1919 hecha sobre el texto revisado por el P. Saralegui.

Ahora nos ofrece el P. Lumbreras una nueva edición, corregida y aumentada, sobre la base de Larraga-Saralegui-Sánchez.

Corregida, porque, en efecto, con muy buen acuerdo y con sentido práctico muy loable en esta clase de obras, ha suprimido la referencia a leyes de la Iglesia anteriores al Código que ya no tienen utilidad para el común de los sacerdotes; y por la misma razón ha rectificado con cierta libertad afirmaciones originarias del P. Larraga o de sus ilustradores, que no están de acuerdo con la disciplina vigente, dejando de

lado un respeto supersticioso al texto primitivo que daría lugar a no pocas complicaciones si se hubiese de modificar según el aparato crítico moderno. "Hemos optado, nos dice, por un texto único, homogéneo, seguros de que para la generalidad de los lectores la cuestión crítica no tiene interés ni aporta fruto... De aquí que hayamos suprimido la distinción tipográfica entre la primitiva redacción y los comentarios posteriores".

Aumentada, porque ha añadido desde luego todas las disposiciones nuevas de la Santa Sede, dadas entre 1919 y 1950, que no son pocas ni de poca importancia, y porque ha introducido por su parte cuestiones no tocadas por Larraga, como el tratado del fin del hombre, y temas de especial actualidad, como el de la imperfección moral, fecundación artificial, continencia periódica, etc.; finalmente, ha revisado, conforme a las exigencias modernas, ciertas sentencias como las relativas al salario, la mutilación y esterilización, etc. Los lectores le agradecerán también la mayor frecuencia con que toma en cuenta las leyes civiles de España, América española y Filipinas.

Características del prontuario eran una claridad notable en la exposición, para lo cual ayuda la fragmentación de la doctrina en respuestas a diversas preguntas, aunque pierde bastante la exposición orgánica; un orden práctico muy aceptable, y acaso el mejor en manuales de esta índole, aunque no sea ni tan científico ni tan apto para valorar debidamente la calidad de algunos actos; una posición muy prudente y equilibrada en las sentencias discutibles y en el mismo sistema de formación de la conciencia en los casos de duda; una devoción y fidelidad a Santo Tomás cual la ordena la Iglesia. El P. Lumbreras conserva todas estas cualidades y algunas las realza con nuevo esplendor allí donde aplica más expresamente su ciencia y experiencia pastoral.

Aunque el P. Lumbreras ha cambiado el orden en algunas partes, acomodándose al de Sto. Tomás, ha salvado "por ahora el marco del decálogo", siguiendo en esto a Larraga y no al Doctor Común. Los que hayan leído su disertación *Theologia moralis ad decalogum* se harán cargo de lo que esto supone para él. Nosotros nos permitiríamos pensar que ése "por ahora" debería repetirse en ulteriores ediciones, puesto que en un manual práctico tiene todavía ese orden más ventajas que inconvenientes, mientras no cambie la misma formación en los seminarios.

En cuanto al uso del latín, así como nos parece muy bien que ciertas partes más delicadas o cuestiones más particulares se expongan en ese idioma, en general creeríamos que se prodiga demasiado y un poco arbitrariamente su empleo, obligando a los lectores a una gimnasia lingüística que tal vez supera la flexibilidad de algunos o no les resulta agradable.

A nuestro juicio, debería incorporar e ilustrar más en el texto mismo los documentos de la Santa Sede y las resoluciones de la Comisión intérprete del Código, en vez de referirlos sin comentario en una nota. Asimismo sería mejor razonar algo más, aunque fuera brevemente, los principios; no esquematizar o simplificar demasiado normas tan complejas como los criterios para distinguir entre ley penal y moral, aconsejar un mal menor, determinar los días agenésicos, etc.; declarar en algunos casos prácticos el grado de probabilidad de las sentencias existentes; por ejemplo: en el de la moralidad de la extirpación de un útero canceroso en gestación. Naturalmente, hay puntos de vista que no todos compartirán, como la interpretación al menos un poco confusa del sentido de la proposición 40, condenada por Alejandro VII en lo que se refiere a la delectación sensual en cuanto contradistinta de la venérea (I, 596), o la clasificación de la *mentira* perniciosa entre los pecados de suyo mortales. También hay particularidades no del todo exactas, como

la del interés legal en España, que actuamente no es el 5 sino el 4 por 100, etcétera.

Felicitamos al P. Lumbreras por haber puesto al día con tanto acierto un manual de tan buena historia.—M. ZALBA, S. J.

GALTIER, F., *Le mariage. Discipline orientale et discipline occidentale.*—(Beyrouth, 1950) XXIV-456.

GALTIER, F., *Code orientale de procédure ecclésiastique.*—(Beyrouth, 1951) XXIV-581.

I. Como es sabido, el 22 de febrero de 1949 promulgó Pío XII, mediante el Breve *Crebrae allatae sunt* (AAS 41 (1949) 89-117), la nueva legislación sobre el matrimonio para la Iglesia oriental.

El libro del P. Galtier que reseñamos se presenta como un comentario canónico a esa disciplina, y cuenta entre sus méritos el de la oportunidad, ya que es el primero que se haya hecho a nuestro conocimiento. Como lo indica el subtítulo, el autor establece constantemente una comparación entre el Derecho oriental y el Derecho latino, y con muy buen acuerdo, puesto que el segundo ha influído a ojos vistas en el primero, y tiene en abono de su sentido auténtico muchas declaraciones y comentarios que sirven de rechazo para ilustrar el alcance de la nueva legislación oriental.

El sabio canonista, profesor primero de Derecho latino en la Facultad de Lyón, y después de Derecho oriental desde hace varios años en aquel foco de cultura que es para el Próximo Oriente la Universidad católica de Beyrouth, estaba singularmente indicado para este comentario comparativo. Y lo ha hecho cumpliendo además la recomendación de la Iglesia de que se expongan sus leyes tomándolas en sus orígenes y siguiéndolas en su evolución a través de los siglos en Concilios y Decretales, que muestran sus variaciones sucesivas hasta plasmarse en su última forma adaptada a las circunstancias de los tiempos actuales. Esta cualidad es particularmente meritoria tratándose del Derecho matrimonial de los orientales, pues si bien en la actualidad queda uniformado casi en todo para las diferentes Iglesias, hasta el presente había gran variedad en los diversos ritos. El P. Galtier se hace cargo de todos, y los tiene en cuenta para sus ilustraciones históricas.

Su procedimiento es sumamente claro y ordenado. Uno por uno va estudiando los 131 cánones que integran el Derecho oriental unificado del matrimonio, transcribiéndolos previamente por un procedimiento ingenioso que mete por los ojos las coincidencias y discrepancias que ofrecen respecto de los cánones correspondientes de la Iglesia latina. Al comentario de los cánones que forman como un grupo particular, precede una introducción en que se cogen los datos históricos de la legislación que existió anteriormente en las diversas Iglesias. Al leerlos se llega al convencimiento de lo que dice el autor en la introducción, que "sería un error ver en la nueva disciplina del matrimonio un compromiso entre las diversas legislaciones, y más todavía, una copia de la legislación occidental; que no es sino el término de un esfuerzo multisecular de las Comunidades para una adaptación progresiva de su derecho particular a las necesidades nuevas", que ha conducido obviamente a la unificación casi total del Derecho matrimonial de las Iglesias orientales entre sí y con la Iglesia latina, por lo mismo que todas vivían abiertas a los datos de experiencia y a los progresos del Derecho de las diferentes Iglesias, merced en parte al trabajo de los canonistas.

Los títulos, divisiones de la materia y esmerada presentación tipográ-

fica ayudan a la inteligencia de una obra concebida ya y redactada muy claramente, y su lectura sirve no sólo para conocer las particularidades del Derecho oriental, sino para la misma inteligencia del Derecho latino. Véase como ejemplo, por citar algo, la exposición sobre los esponsales (páginas 26-31), o la de la asistencia del sacerdote al matrimonio (páginas 233-250).

El libro del P. Galtier se termina con un largo apéndice sobre la procedura matrimonial en el Derecho oriental.

II. A menos de un año de distancia seguía, el 6 de enero de 1950, al "motu proprio" *Crebrae allatae sunt* el *Sollicitudinem nostram*, por el que el Papa promulgaba el nuevo Derecho procesal para las Iglesias orientales unidas.

Son 576 cánones que responden a la primera parte del libro IV de nuestro Código canónico latino, divididos en tres partes, la primera de los juicios en general, la segunda de los procesos contenciosos en cuatro secciones, la tercera de los procesos criminales.

Esta parte del futuro Código canónico oriental difiere del Código latino bastante más que el Derecho matrimonial, aunque también aquí las coincidencias son numerosas. Las diferencias versan sobre la ordenación general, más lógica y perfecta en el Derecho de los orientales, en la organización de los tribunales y en disposiciones que suprimen discusiones y dudas que suscitaba el Derecho procesal de la Iglesia latina.

El P. Galtier se hace cargo de todo, y lo destaca oportunamente en su comentario. Este es notablemente claro, tanto en la concepción como en la exposición y en la presentación tipográfica, ayudando todo ello a convertir en agradable y fácil la lectura.

La parte histórica tiene en este comentario menor lugar que en el anterior, lo cual no es de extrañar, porque también las fuentes en que se inspira son menos variadas y abundantes y exclusivamente orientales (Santos Padres antiguos, Sínodos orientales modernos y Documentos pontificios dirigidos a los orientales).

Con estos dos comentarios, el P. Galtier ha prestado un servicio insigne, no sólo a las Iglesias orientales, sino también a los canonistas latinos, que se servirán de su libro para entender o aprovechar mejor las enseñanzas que para los juristas latinos encierra la promulgación de estas dos partes tan importantes del Código oriental.—M. Z.

ALONSO LOBO, ARTURO, O. P., *Qué es y qué no es la Acción Católica*. Estudio teológico-jurídico.—C. S. de I. C., Inst. "Francisco Suárez" (Madrid, 1950) XX-255.

Se trata de una tesis doctoral defendida en el *Angelicum*, Pontificio Ateneo Internacional, de Roma. No nos extraña que tenga "en su favor la aprobación sincera y efusiva de algunos canonistas de talla, a quienes se encomendó su previa censura", porque está escrito con cariño y amor hacia la Acción Católica por una parte, y por otra, con un recto sentido teológico y jurídico, que debidamente aplicado al análisis de los documentos pontificios lleva en buena lógica a conclusiones claras, tanto más de fiar cuanto más se conforman al proceder tradicional de la Iglesia en sus Instituciones.

Tres partes tiene la tesis: qué no es la Acción Católica; estudio negativo, pero muy útil para recorrer con buena luz el camino sin otros inconvenientes que el de preparar algunas repeticiones para después. Segunda: qué es la Acción Católica; prenotandos históricos y examen de su definición clásica, con algunas consecuencias sobre su dependen-

cia de la jerarquía y su obligatoriedad. Tercera: La Acción Católica a la luz del Derecho eclesiástico; análisis de su figura jurídica en relación con las Asociaciones eclesiásticas previstas y delineadas en el Código canónico. Como se ve, un plan claro, didáctico, concebido y desarrollado con aquella seguridad y precisión que se aprende en el contacto con la Suma de Santo Tomás.

En la primera parte los cánones 107 y 108 le ofrecen el hilo conductor para orientarse en el confusionismo de apreciaciones y puntos de vista encontrados. Mientras no conste lo contrario ciertamente—y no consta ni probablemente—, los miembros de la Acción Católica que pertenecen a la categoría de los laicos ni forman parte de la jerarquía en manera alguna, ni son sujetos de las potestades divinas o eclesiásticas de orden o jurisdicción, ni participan en grado alguno de las mismas. Cabe en absoluto que la Iglesia conceda a laicos participación en la jurisdicción eclesiástica, pero no lo hace—y ciertas facultades previstas en los cc. 373 § 3, 1582, 1591-1593, etc., se explican de otra manera; si alguna vez lo hiciera sería por un privilegio muy singular, que el privilegiario habría de probar claramente—. El P. Alonso razona su punto de vista con la serenidad y seguridad que le dan los argumentos dogmáticos, y se hace cargo de las posiciones adversas y de sus argumentos para rebatirlos victoriosamente con tanta firmeza en el fondo como delicadeza en la forma.

La segunda parte se abre con una relación sobria del proceso histórico de la Acción Católica, que, en lo sustancial, es tan antigua como la Iglesia. En efecto, de siempre han participado los laicos con la jerarquía en la difusión del Reino de Cristo por el mundo, en cuanto que han cooperado en el ejercicio del apostolado a las órdenes de los jerarcas, que son los únicos que poseen poderes sagrados y realizan acciones jerárquicas en sentido propio. Lo específico de la Acción Católica, que data de Pío XI, dice el P. Alonso—nosotros diríamos lo característico o lo propio, para evitar el error a que pueda dar lugar el término *específico* si se lo toma en su acepción filosófica estricta—está en la forma de organización y de colaboración que tiene, adaptándose a la jerarquía en sus diferentes grados. En definitiva, es "una organización especial del laicado católico, destinada a colaborar en las actividades ejecutivas del apostolado jerárquico de la Iglesia, bajo la inmediata dirección de los respectivos pastores". El estudio menos original de esta parte tiene el mérito de haber considerado los documentos pontificios en su conjunto, para sacar la resultante de textos aducidos a veces en la discusión, como si fueran opuestos recíprocamente, y darnos la noción exacta de la Acción Católica.

Al estudiar la Acción Católica a la luz del Derecho eclesiástico en la tercera parte de su tesis, el P. Alonso llega con gran sentido jurídico a unas conclusiones que nos parecen del todo verdaderas: la Acción Católica es una asociación eclesiástica de fieles de la especie jurídica de las Pías Uniones hermandades, constituídas a modo de Cuerpo orgánico y destinadas al ejercicio de obras de piedad y caridad; no de la especie de las Cofradías o de las Terceras Ordenes. Allá donde adquiera personalidad jurídica mediante el decreto formal de erección será una persona colegial. Así, pues, se halla encuadrada en el marco establecido por las normas generales del l. II, tít. XVIII del Código canónico, y se adapta perfectamente a los cánones que en el tít. XIX se refieren a las Pías Uniones constituídas a modo de Cuerpo orgánico. La novedad jurídica que algunos reclaman para ella no se armoniza bien con las normas de Benedicto XV; y es antijurídico el admitirla sin necesidad, cuando sabemos la manera cómo procede la Iglesia en la renovación de sus Instituciones. No es porque haya "de estar la Iglesia obligada a ence-

rrarse en las tres figuras clásicas del c. 700", sino porque no sale sin más ni más de ellas, y porque nosotros debemos suponer que no ha salido mientras no haya ninguna necesidad de suponerlo, y porque cuando sale de una forma clásica no lo hace como à hurtadillas, sino haciéndolo notar y dotando a la nueva Institución de nuevas bases, como ha sucedido recientemente con los Institutos seculares. En esta tercera parte le sirve al P. Alonso para sus certeras conclusiones la comparación entre la Acción Católica y las Congregaciones Marianas; y eso que no pudo utilizar la Constitución *Bis saeculari*, que en tantos puntos hubiera sido una confirmación auténtica de sus puntos de vista.

Mucho bien ha de hacer este libro en los que sin apasionamientos ni extremismos buscan la verdad sobre la Acción Católica, escrito como está con serenidad, espíritu teológico y jurídico, amor a la verdad y sincera admiración y simpatía para esta forma nobilísima de colaboración del laicado con la jerarquía en la ejecución de sus consignas.—M. ZALBA, S. J.

VLAMING, TH. M.-BENDER, L., O. P., *Praelectiones Iuris Matrimonialis ad normam Iuris Canonici*.—Edit. Paulus Brand, Prins Hendriklaan, 6 (Bussum en Holanda, 1950) XX-574.

Con grande satisfacción saludamos la cuarta edición de la obra de Derecho matrimonial del insigne profesor TH. M. VLAMING († 1935). Lo mismo habrá ocurrido a no pocos cultivadores del *Derecho Canónico* y de la *Teología Moral*, que se lamentaban de la falta de un continuador competente que pusiese a la altura de las actuales circunstancias doctrinales y editase la obra que anunciamos. La tercera edición de estas *Praelectiones Iuris Matrimonialis*, 1.ª post Codicem I. C. (1919), hecha por el mismo VLAMING y recibida con tanto aplauso y usada con tanto fruto en las escuelas, había quedado anticuada. En los treinta y un años transcurridos desde entonces se han planteado muchos problemas nuevos en el Derecho matrimonial; la Santa Sede ha promulgado documentos muy interesantes y trascendentales en esta materia; la Comisión Pontificia *ad Codicis canones authentice interpretandos* ha dado muchas resoluciones y disipado no pocas dudas acerca de la inteligencia y extensión jurídica de buen número de cánones de este Tratado; por lo que la obra del profesor holandés necesitaba de una gran revisión de cuestiones y de reforma en varios puntos. Pues bien: el Cl. P. L. Bender, O. P., ha llevado a cabo esta labor meritísima con grande acierto y verdadero conocimiento de causa. Entre otros aciertos del P. Bender computamos la omisión de casi todo el Derecho eclesiástico particular holandés y el diocesano de la propia diócesis que el primer autor había puesto en su libro. Así esta obra será más útil, como pretende el editor, en las *Universidades romanas*, a las que acuden estudiantes de todo el mundo.

Las *Praelectiones* están divididas en doce partes: I.—*Notiones generales* (p. 1-60). II.—*Matrimonii promissio* (p. 64-81). III.—*De iis quae matrimonio praeire debent* (p. 89-110). IV.—*Impedimenta matrimonialia* (p. 117-278). V.—*De impedimentorum dispensatione* (p. 279-372). VI.—*De consensu matrimoniali* (p. 375-406). VII.—*De forma celebrationis matrimonii* (p. 407-438). VIII.—*De tempore et loco celebrationis matrimonii* (p. 442-444). IX.—*De matrimonii effectibus* (p. 446-483). X.—*De separatione coniugum* (p. 485-514). XI.—*De matrimonio inválido* (p. 520-550). XII.—*De secundis nuptiis* (p. 552). Appendix.—*De matrimonio civili*.

Estas partes generales están expuestas en esta obra con claridad y solidez, guardando el método científico propio de la materia.

El editor, aunque con brevedad, se hace cargo y refuta vigorosamente

la sentencia del Dr. Doms. Roehol. Krems, que sostiene que el fin primario del matrimonio consiste en la perfección de la vida individual de los cónyuges, y no en la procreación y educación de la prole, conforme enseña en can. 1013, § 1.º, y enseñó siempre la Iglesia. El Santo Oficio ha declarado que la doctrina de éstos y otros doctores afines no puede enseñarse [1].

Merecen especial mención la parte II.—*De los esponsales,* y la V.—*De la dispensa de los impedimentos* (a. II, § 3.º), y en especial de la potestad de los Ordinarios contenida en los can. 1043-145. Algo sutil se muestra acerca de la potestad de los confesores en la dispensa de los impedimentos concedida en los can. 1044-1045 y en la cuestión del valor de la dispensa *post cautiones ficte datas.*

Trátase en esta obra con bastante amplitud el impedimento de impotencia. En ella se exponen histórica y doctrinalmente todas las sentencias hasta ahora defendidas. El autor se inclina a una opinión reciente, según la cual al establecer la naturaleza jurídica de la impotencia "deben omitirse los elementos en sí no conocidos; a saber: la incapacidad orgánica de engendrar y la incapacidad de eyacular la materia elaborada en los testículos... in hac tertia sententia, scribit, impotentia definitur: incapacitas coeundi, i. e., incapacitas penetrandi vaginam ibique eiaculandi semen tali modo ut actus causet delectationem perfectam, quae secum fert satisfactionem concupiscentiae eiusque sedationem" (p. 181).

Esta preclara obra ganará, a nuestro parecer, mucho en esplendor, si en la futura edición se corrigen las erratas, y además si las alegaciones de los cánones del CIC., cuando son literales, se hacen con sus propias palabras.

Los pastores de almas estudiosos del Derecho canónico, así como los alumnos de esta Facultad, tengan como muy recomendada esta obra, que puede parearse con los manuales completos y perfectos de Derecho matrimonial.—A. Yanguas, S. I.

Letture, Rassegna critica del libro. Panorama del quinquenio 1946-1950.—Piazza S. Fedele, 4 (Milano, 1951) 100.

Desde principio de siglo, en la archidiócesis de Milán se han preocupado de orientar a los fieles sobre la moralidad de los libros que continuamente salen de las prensas en lengua italiana. De esta labor se encargaba "Rivista di Letture", y más tarde estos juicios aparecieron en dos volúmenes que publicó su director, Giovanni Casati: *Manuale di letture,* volúmenes diversas veces reeditados.

Desde hace algunos años la revista orientadora se ha remozado y se intitula "Letture", cuyo director es el P. Giuseppe Valentín, S. I. Así como Casati publicó su *Manuale,* también el P. Valentin, después de cinco años de labor, condensa sus juicios en este volumen *Panorama,* de grande utilidad Es como un índice de todos los autores y obras recensionadas, remitiendo en cada caso al lugar en que se presenta la recensión, sin omitir la sigla de calificación moral. Autores y obras salen aquí agrupados en secciones según la materia de que se trata, y al final viene un índice de autores, para facilitar su encuentro. Sólo plácemes merece este volumen de tanta utilidad.—M. Q.

---

1 AAS, t. 36, 1 april, 1944, p. 103.

JUNGMANN, J. A., *El Sacrificio de la Misa.* Tratado histórico-litúrgico. Versión de la obra alemana "*Missarum Sollemnia*", por el P. Teodoro Baumann, S. I.—B. A. C. (Madrid, 1951) XXVII-1213.

Pocas obras han tenido una acogida tan favorable. Teólogos, historiadores, liturgistas de todas las naciones—entre los que queremos destacar a Dom Capelle—la han saludado con entusiasmo excepcional.

Y con razón. Porque la obra de J. marca un jalón decisivo en la historia de la liturgia. Es con mucho el estudio más concienzudo, dejando muy atrás a las obras clásicas anteriores, como las de Gihr, Callewaert, Ferreres, Brinktrine. Se le puede considerar trabajo definitivo en sus líneas generales. Para el futuro constituye la plataforma más segura donde se pueda apoyar toda tentativa de ulterior avance.

Su estudio además vivifica la práctica de la liturgia. Se comprende la razón de ser de múltiples ceremonias hoy fuera de sitio, o mezcladas con otras de índole distinta que dificultan su recta percepción. J. ha distinguido cuidadosamente los diversos estratos formados a través de los siglos, y analizado cada uno de los elementos.

El teólogo puede llegar a la médula de la piedad eucarística, porque, gracias al ímprobo trabajo de J., puede distinguir con certeza histórica los elementos sustantivos que han perdurado a través de todos los tiempos y los que han brotado y desaparecido al flujo y reflujo de los vaivenes de los movimientos piadosos de cada generación.

Es ya demasiado conocido el libro para que hagamos su descripción detallada. Digamos sólamente que se divide en dos tratados de índole netamente distinta. El primero consta de dos partes. En la primera de éstas se estudia la génesis y evolución de la misa a través de los siglos. En la segunda habla sucesivamente de la historia de los "nombres" de la misa, de la participación comunitaria, de las formas de esta participación, de los tiempos de la misa y del sitio de su celebración.

A propósito de los nombres del santo sacrificio, hace notar la paradoja de que actualmente se denomine a este grande "signum unitatis" con un término que significa dispersión: misa.

El segundo—que para nosotros es el más interesante, instructivo y sobre todo enjundioso, por las profundas perspectivas que abre en el campo de la espiritualidad—abarca el minucioso análisis del desarrollo ritual de la misa con la explicación de todos los ritos, gestos, ceremonias, palabras. Muestra un conocimiento exhaustivo de las fuentes, aunque a veces se nota la imprecisión del que ha tenido que acudir a algunas de segunda mano.

Se podrían discutir algunos detalles. A nosotros lo que más nos ha maravillado ha sido lo que afirma de la propiedad en la liturgia y de la conexión entre el *Kyrie* y el *Gloria,* y sobre el carácter de la *Secreta.* Pero en conjunto su obra es incontestable.

El P. Baumann ha enriquecido la traducción española con notas referentes a la literatura litúrgica española. Creemos que aquí cabe todavía una perfección mucho más grande. No nos convence el cambio del título del original, alemán, ni el que falten los índices de materias en muchos de los ejemplares, lo que suponemos habrá sucedido contra la voluntad del traductor. Tampoco se tienen en cuenta las mejoras introducidas por el autor en la 3.ª edición alemana. Esperamos que esto se hará en la nueva edición española, ya que la que hoy presentamos se encuentra agotada.—IG. IPARRAGUIRRE, S. I.

TRUHLAR, CAROLUS, S. I., *De experientia mystica.*—Pontificia Universitas Gregoriana (Romae, 1951) 19 × 12 cm., XVI-252.

En la serie Collectanea Spiritualia se publican estas lecciones dadas en la Universidad Gregoriana. En ella se exponen brevemente algunos temas que raramente se ven tratados en los libros de texto. Así, por ejemplo, la mística en el Nuevo Testamento, en el magisterio de la Iglesia, en la teología de la gracia. Una copiosa bibliografía cierra el volumen, del cual han sido excluídos los llamados "fenómenos extraordinarios". La exposición es breve y clara. Sin embargo, no estamos conformes con la interpretación excesivamente minimista del texto evangélico. También nos parece que gasta demasiadas páginas en cuestión de escuela, como la necesidad de la contemplación para la perfección.—C. M.

S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica.* Prima pars. Prima secundae. Secunda secundae.—La Edit. Católica, S. A., Apart. 466. B. A. C. (Madrid, 1951-1952) 20 × 12 cm., XXI-852, XX-848, XXVIII-1230.

Bien venida esta edición de la *Summa,* limpia de prólogos y epílogos y notas de escuela. El texto del Santo Doctor, sin la crucifixión de discutibles interpretaciones. Los Padres Dominicos han hecho con esta edición manual un buen servicio, que los estudiosos deben agradecer. Presenta el texto crtíico leonino, sin aparato ni variantes y está impreso con perfección.—C. M.

SIWEK, PAUL, S. I., *Une stigmatisée de nos jours.*—P. Lethielleux. Librairie-Editeur, Rue Cassette, 10 (París, 1950) 19 × 12 cm., 174.

Es un libro acerca de Teresa Neumann, la visionaria de Konnersreuth. El autor estudia detenidamente los estigmas, las visiones, el ayuno, las curaciones. Y llega a la conclusión de que, desde el punto de vista médico y psicológico, hay que reconocer una crisis histérica como origen del estado actual de esa mujer, los hechos maravillosos no son tan maravillosos como se ha dicho, y admiten todos ellos una explicación natural. El resultado de la investigación es muy desfavorable a la interpretación religiosa del caso de Konnersreuth.—C. M.

SUQUÍA GOICOECHEA, ANGEL, PBRO., *La Santa Misa en la espiritualidad de San Ignacio de Loyola.*—Dirección General de Relaciones Culturales (Madrid, 1950) 265.

El benemérito estudio del Dr. Suquía es un trabajo hecho con esmero y con cariño. Lo están pregonando muy alto todas sus páginas. El tema se ha abordado en toda su compleja problemática, y no se han perdonado esfuerzos para desarrollarlo.

Una primera parte investiga el puesto que tenía la Santa Misa en el ambiente en que vivió San Ignacio hasta su ordenación sacerdotal. El conjunto de los datos históricos y literarios que se han reunido en esta parte es notabilísimo y resulta de un interés relevante. La Misa había llegado, por caminos variadísimos, a todos los círculos sociales de la vida española de aquel siglo. y su devoción y amor eran patrimonio general. Subraya el autor el carácter teológico y central, que en España y fuera de España iba tomando esa devoción en la espiritualidad de la época inmediatamente pretridentina.

La segunda parte examina el puesto que ocupa la Santa Misa en la espiritualidad personal de San Ignacio. Forma ella el centro de esa espiritualidad. El *Diario* del Santo nos introduce más adentro en la teología de la Misa, y su influjo en el mundo interior en que se mueve el Santo con los "mediadores" para la Trinidad. Una fórmula ignaciana sobre la "apropiación" de las oraciones de la Misa da ocasión a un estudio interesante y logradísimo; y un último capítulo plantea el problema de las relaciones entre el sacrificio de la Misa y la mística ignaciana. En conclusión: lo sacrificial constituye una de las características de la espiritualidad personal de San Ignacio; no la única, ni la más importante, pero sí una característica esencial y en cierto modo nueva; cuyo influjo en los Ejercicios se puede afirmar, aunque este último punto está por estudiar todavía.

Tal es la magnífica obra del Dr. Suquía. Su lectura es atrayente y sugeridora. Aunque a ratos deja en el lector cierta impresión de una nimia sutileza en el análisis de los textos, que no llega a convencer. ¿No es excesivo, por ejemplo, sostener que la Iglesia en las oraciones de la Misa pide para los fieles gracias de un orden estrictamente místico? ¿No sería más acertado interpretar esas peticiones vagamente, como de un influjo sobrenatural divino sobre las almas en todo el amplísimo horizonte del mundo de la gracia, sin una mayor determinación? Ni acabo de ver la identificación que se pretende entre la vía ignaciana del acatamiento y de la reverencia interior de un lado, y de otro el concepto formal de sacrificio "apropiado" del sacrificio de la Misa. Con tener ésta un papel tan preponderante en la mística del Santo, la reverencia y el acatamiento ante la Divina Majestad nos parece discurrir por cauces distintos, aunque las aguas de ambos torrentes hayan resultado de hecho más de una vez mezcladas.—J. A. DE ALDAMA, S. I.

VILLASANTE, P. L., O. F. M., *M. Angeles Sorazu. Estudio místico de su vida*, Prólogo del R. P. Eusebio Hernández, S. J.—Ediciones de Padres Franciscanos. Santuario de Ntra. Sra. de Aránzazu, 2 vol. (Oñate [Guipúzcoa] 1950) XXIII-450 y 260, 20 láms.

Como dice el mismo subtítulo, no se trata de una simple biografía, sino de un estudio místico. Los datos biográficos van acompañando, como marco histórico, el desenvolvimiento espiritual del alma mística de la M. María Angeles, Concepcionista franciscana. Lo que interesa al autor, y también ha de interesar al lector, es el progreso espiritual del alma, observar el desarrollo del divino germen sembrado por Dios en un alma que corresponde fielmente a las mociones divinas.

En este aspecto es admirable el estudio místico que el P. Villasante ha hecho sobre M. de los Angeles. La obra se divide en dos tomos: el primero es teórico, o sea describe el desenvolvimiento de la mística en el alma de su biografiada; el segundo tomo es todo documental, o sea transcripción de los documentos o fragmentos principales que se han citado en el tomo primero.

La maravillosa obra de Dios en un alma sencilla, de familia humilde, ocupada en los trabajos de una fábrica como obrera vulgar, ha de animar y enseñar a muchos espíritus que creen que las alturas de la alta unión con Dios están reservadas a contadísimas personas privilegiadas. Es cierto que no a todos concede Dios los dones extraordinarios gratuitos, pero a nadie niega los auxilios oportunos, que, recibidos por quien coopera fielmente a ellos, van acrecentándose y elevándose gradualmente hasta llegar a alturas insospechadas. Esta es la principal enseñanza de este sólido estudio místico, llamado a producir muchísimo bien a las almas buenas.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CAPÁNAGA, VICTORIANO, O. S. A. R., *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina.*—Difusora del libro, Bailén, 19 (Madrid, 1950) 430.

Mucha importancia se da hoy día a la psicología como base de estudio de la espiritualidad; y, quitando lo que de exagerado pueda haber, no hay duda de que la ciencia psicológica revela aspectos hasta ahora tal vez desconocidos de los varones insignes que nos precedieron, o traza rutas luminosas que guían a los inexpertos estudiosos del camino de la santidad.

Astro de primera magnitud en la vida espiritual fué S. Juan de la Cruz; ya al mismo tiempo místico sublime y teólogo de las ciencias espirituales. Por esto su persona ha suscitado siempre el más vivo interés de los ascetas y de cuantos se han dedicado al estudio de la ciencia del espíritu.

A la inmensa literatura llamada sanjuanista se añade ahora un nuevo escrito destinado, sin duda, a ocupar un lugar entre las obras de importancia escritas en torno a San Juan de la Cruz. No sin mérito mereció el premio de las Universidades españolas en el certamen del cuarto centenario de San Juan de la Cruz. Después de un estudio introductorio, que aunque encierra principios de carácter general sobre la mística y la psicología, sin embargo no se olvida del caso concreto de San Juan de la Cruz; siguen dos partes bien distintas: Estructura del alma; fenómenos místicos. En ambas partes, el sistema es siempre el mismo: la teoría general y corrientemente aceptada, y luego cómo entiende estos mismos principios San Juan de la Cruz. Seguramente que al leer esta obra no pocos lectores quedarán maravillados de la precisión psicológica del Santo místico, que no tiene que envidiar a los modernos especialistas. Lo cual pondrá de manifiesto la solidez de aquellos grandes hombres del espíritu, que no eran meros sujetos pasivos (en el sentido peyorativo de la palabra), sino habilísimos teólogos que juntaban la práctica de la ascética y mística con la profundidad del estudio especulativo de la teología.

Aparte del valor de fondo de esta obra, el P. Victoriano Capánaga se distingue por la fluidez del estilo y elegancia de dicción que procura modernizar, a veces un tanto exageradamente con el uso de palabras hasta ahora desconocidas por nuestros clásicos, pero que en nuestros días quieren tener un significado peculiar ajeno a la estructura de nuestra lengua.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

"*Le coeur*". "*Les Etudes Carmélitaines*". — Desclée de Brouwer et Cie. (Bruges, 1950) 402, con más de 30 ilustraciones.

Con feliz acuerdo han dedicado los PP. Carmelitas todo este número de su revista, correspondiente al año pasado, al estudio monográfico del corazón, en torno a la gran devoción recomendada por la Iglesia como "síntesis de toda religión y vida perfecta".

No se trata de una enciclopedia que toque sistemáticamente todos los puntos relacionados con el tema, como sería muy conveniente, dada la importancia y amplitud de la materia; pero el autor que se lance a tal obra no podrá prescindir, agradecido, de este ensayo publicado por la prestigiosa revista francesa.

A la invitación del P. Bruno de Jesús-María respondieron veinticuatro firmas modernas, de diversos matices e ideologías, algunas tan conocidas como la de Paúl Claudel, que tiene la presentación ("Le coeur compte") y el epílogo ("La Théologie du Coeur"), con sus atisbos poéticos inconfundibles.

Los diversos artículos vienen distribuídos en cinco apartados, como

partes de un tratado completo, que podríamos designar de esta manera:

1. El corazón respecto a la vida afectiva. Dos artículos, eruditos e interesantes.

2. El corazón en las religiones antiguas y paganas. Cinco artículos de otros tantos especialistas. Es especialmente notable el primero, de A. Guillaumont, "Diversas acepciones en la antigüedad del término "corazón", sobre todo por la multitud de referencias bíblicas".

3. El culto al Sagrado Corazón de Jesús en su ambiente ideológico y literario, desde su aparición hasta nuestros días. Es el tratado más amplio (catorce artículos), y, por su misma amplitud y heterogeneidad, el más desigual y discutible, del que nos hemos de ocupar en seguida.

4. Representación artística del Corazón de Jesús o "Semblante misericordioso". Un solo artículo, seguido de amplias notas sobre iconografía muy aprovechables.

5. El Sagrado Corazón en la vida de la Iglesia. Tres artículos muy variados.

Unas palabras más sobre los temas del tercer apartado, algunos de los cuales (como el último, de A. Dérumaux, "¿Crisis, o evolución en la devoción de los jóvenes"?) se prestan a reflexiones provechosas y parecen reclamar añadiduras y aclaraciones.

Dado el orden, en cierta manera sistemático, de los diversos artículos, habría tal vez que eliminar de aquí los de tipo meramente literario o artístico, algunos de los cuales se hubieran podido excluir del todo, con ventajas para el conjunto del estudio.

El artículo del P. Andrés Lefèvre sobre la "Herida del costado", ofrece un precioso estudio del Evangelio de San Juan, escogido por la liturgia de la fiesta del Sagrado Corazón, seguido de unas notas muy sugerentes sobre la "Fuente de la vida" y el "nacimiento de la Iglesia" del Corazón herido.

Los artículos del P. Debongnie sobre los precursores de este culto; de Emilio Dermenghem, sobre San Juan Eudes; del P. Luis Beinaert, sobre algunos aspectos psicológicos en Sta. Margarita, y el de Luis Cognet, sobre la actitud de los jansenistas respecto al nuevo culto, pueden servir no poco para un estudio más profundo, si bien creemos disgustarán a algunos lectores exentos de prejuicios contra el influjo parediano.

De singular interés y actualidad (aun para lectores no franceses) es el artículo de Andrés Dérumaux sobre la actitud de algunos sectores modernos respecto al culto al Corazón de Jesús. Comienza por constatar el hecho de que muchos jóvenes franceses muestran cierta indiferencia y a veces aversión por este culto, y trata de indagar las causas que de algún modo hayan podido influir en esta desafección. Prestan especial interés a este análisis los trozos vivos de escritos juveniles, de diversos ambientes, fruto de una encuesta efectuada recientemente, aunque no tan completa que induzca a conclusiones generales. Interesantes por lo que dejan entrever, a través de una corteza muchas veces ruda y hasta irrespetuosa, ponen al descubierto los valores aprovechables de nuestra juventud moderna (perfectamente adaptables al espíritu propio de esta devoción, si se la sabe presentar como conviene), no menos que el virus de rebeldía innovadora que algunos prelados deploran en la juventud de Francia y aun de otros países.

Es lástima que el articulista deje de subrayar como conviene la excelencia de esta devoción, precisamente por realizar las legítimas tendencias y aspiraciones de esa espiritualidad juvenil de nuestros días. Deja entrever en varias ocasiones, pero sin insistir en forma adecuada,

las relaciones innegables de este culto con la Sagrada Eucaristía, con la vida efectiva del Cristo del Evangelio, con la realeza de Jesucristo y con el dogma paulino del Cuerpo Místico 1. ¡Hace ya más de un siglo que el insigne teólogo y organizador P. Enrique Ramière supo esclarecer al alcance de todos estas relaciones, hasta llegar a identificar en su obra el "Apostolado de la Oración" la idea conquistadora del Reino con la realidad vivificante del Cuerpo Místico! La Eucaristía, sobre todo en su realidad de sacrificio del Cristo total, es el centro de atracción y unidad, y el Corazón de Jesús, real y palpitante en la misma Eucaristía, es el símbolo de amor del mismo Cristo y de nuestra unión con El, emblema de nuestra entrega militante y conquistadora, como la pueden soñar en su mentalidad nuestros mejores jóvenes.

Echamos también de menos en algunas réplicas o comentarios una defensa más decidida de adhesión a la autoridad docente de la Iglesia, máxime tratándose de jóvenes practicantes y enrolados en organizaciones católicas, susceptibles de una formación siquiera elemental en estas materias. De acuerdo completamente en la necesidad de insistir, conforme a la cultura religiosa de cada grupo, en los principios escriturísticos y teológicos de este culto, así como en su relación con la Liturgia, tan del gusto del joven moderno; pero no creemos sea esta tarea imposible para sacerdotes también jóvenes, sólidamente formados, a no ser que también ellos conserven resabios de los mismos prejuicios anotados.

Felicitamos a la redacción de "Etudes Carmélitaines" por habernos ofrecido esta colección de artículos, de no menor interés que los de otros años (sobre San Juan de la Cruz, dirección espiritual, etc.), y no dudamos que suscitarán la iniciativa de algunos para completarlos en forma metódica y aprovechable.—José Caballero, S. J.

J. V., *Guía eclesiástica y civil de los pueblos de España.*—Edit. Vilamala, Valencia, 246 (Barcelona, 1951) 297.

He aquí un libro de suma utilidad, que muchos estaban esperando. Bien explícito declara el autor su propósito en el prólogo: "Exponer las normas de la vida social-religiosa por medio de los organismos establecidos para llevarlas a la práctica, así en el orden eclesiástico como en el civil". Exponer los organismos, demarcación de municipios, legislación social en sus diversos aspectos, proporcionar antecedentes históricos, referencias, nuevas direcciones y nuevos datos útiles, atendiendo a las últimas innovaciones y modificaciones.

Tres partes comprende esta obra. 1.ª Organización de la Iglesia en general y de España, con su Acción Católica. El mundo misional y el Año Santo. Francamente, echamos de menos en esta parte algo sobre las Ordenes y Congregaciones religiosas que existen en España. 2.ª Organización estatal de España y sus provincias, con la designación de fiestas y días laborables, y las legislaciones social, postal y fiscal. 3.ª Nomenclátor de los pueblos de España. Esta es la parte más extensa, que se lleva las dos terceras partes del libro.

Ya hemos notado antes alguna deficiencia de este libro, por lo demás sumamente práctico, que, con todo, tiene el defecto de que sus informaciones pronto son anticuadas; así por ejemplo, en el personal de algunos obispados, y en las tarifas postales para el extranjero, nuevas

1 Véase "Al Reino de Cristo por la devoción a su Sagrado Corazón" (textos pontificios) y "La soberanía social de Jesucristo", del P. Ramière, publicadas por "Cristiandad", la gran revista moderna que difunde estos principios.

desde principio de 1952. Por ello es de desear se agote pronto la edición, y se reedite con frecuencia renovando la información.—M. Q.

González Morales, Antonino, *Historia de Fátima* (Colección Piscis, 6). Prólogo del Excmo. Sr. D. Saturnino Rubio Montiel, Obispo de Osma.—Escelicer, S. L., Apartado 459 (Madrid, 1950) 238.

Fonseca, L. G. da, S. J., *Fátima e a crítica.*—Revista "Brotéria" (Lisboa, 1951) 42.

Esta historia de Fátima se lee con la misma emoción de una bellísima novela. Su autor, nacido en la histórica Tordesillas, ha puesto en ella la pureza de su lenguaje y ha dado realidad a la pintura de los caracteres, ambientándolos en su auténtica situación, al par que se ha sometido a los cánones de una información rigurosamente histórica, no prestando alas a la imaginación para inventar episodios sólo permitidos en las historias noveladas. Al final, casi uno lamenta que se haya acabado tan pronto la narración, y desearía saber más pormenores de sucesos posteriores, pues nos quedan ganas de saber noticias de algunos personajes que se esfuman en el cuadro. Mil plácemes merece el autor por esta obra, digna de la mayor difusión. Apenas se nos ofrece observación alguna que advertir, si no es quizá tal cual pequeña inexactitud. En la p. 202 dice: "A fines de *junio*, Francisco recayó de nuevo"; y siguiendo el curso de la enfermedad, en p. 205 leemos: "A principios de *abril* ya se empezó a presentir el desenlace". Por lo cual creemos que en lugar de "junio" debería decir *marzo*.

El opúsculo del P. Luis Gonzaga da Fonseca es una tirada aparte de un artículo aparecido en la revista "Brotéria" 52 (1951) 505-542, para refutar las objeciones recientes de ciertos críticos en diversos escritos contra las apariciones de Fátima, quienes han creído ver contradicciones entre lo que llaman "Historia antigua" e "Historia nueva", según las más recientes declaraciones de la H.ª Lucía. Realmente, el P. Fonseca da aquí una respuesta satisfactoria a las objeciones. Es de admirar el afán de la hipercrítica en examinar las palabras de unos pastorcillos analfabetos, como si fueran palabras de la Escritura inspiradas por el Espíritu Santo a un hagiógrafo. Si por lo menos examinaran bien los documentos y no tergiversaran los hechos... Con gran acierto, el P. Fonseca va disolviendo las dificultades, hasta poder afirmar en la conclusión que los nueve décimos de las mismas carecen de fundamento. Alguna sombra queda quizá en el mensaje de la Virgen, que más bien puede reducirse a accesorios sin importancia. Ultimamente el P. S. Dhanis, S. J., profesor de la Universidad Gregoriana, ha contestado a los reproches que le dirige el P. da Fonseca (NouvRevTh, junio, 1952, p. 580-606). Por la respuesto se ve que la discordancia entre ambos se reduce a puntos secundarios.—M. Q.

Bayle, Constantino, S. J., *El clero secular y la evangelización de América.* Prólogo del Excmo. y Rvmo. Sr. Obispo de Barcelona. (Biblioteca "Missionalia Hispanica", VI.)—C. S. de I. C., Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1950) XIX-350, 24 × 17 cm.

El presente volumen, del benemérito Instituto "Santo Toribio de Mogrovejo" (como ha dicho en su honroso y bien escrito prólogo el señor Obispo de Barcelona), viene a cerrar una brecha más abierta en nuestras historias, que es la magna, y por desgracia algo olvidada contribución de nuestro clero secular a la gran epopeya nuestra de América.

A llenar precisamente este vacío ha venido solícito con esta nueva obra suculenta el justamente renombrado historiador americanista P. Constantino Bayle.

"Para ello (dice el prelado barcelonés, y hacemos nuestras sus expresiones), el ilustre y afortunado investigador se ha servido de un crecido número de escritos (más de doscientos), impresos unos e inéditos otros, copiando y anotando infinidad de textos en relación con el tema que trata, sistematizándolos en diez capítulos, y engarzándolos en el fino cañamazo de una exposición viva y amena, salpicada de episodios y anécdotas y de juiciosas consideraciones, en que resplandece su amor a la verdad y a la justicia, frecuentemente malparadas por críticos e historiadores superficiales, cuando no mal intencionados."

Se ve claramente por estos relatos, indubitables y bien autenticados, que si en general ha podido existir en las misiones por parte de los clérigos menos acomodo para la entrada, difusión y perseverancia en ellas que por parte de las Ordenes religiosas, eso no se ha debido por punto general al menor aliento y disposiciones personales en aquéllos, sino a trabas de su particular y más autóctono ministerio en Europa, y a la gran ventaja de la vida corporativa en los religiosos sobre la poca trabazón entre sí de los eclesiásticos seculares.

Razón de más es ésta para admirar la ingente cooperación del clericato, aun independiente, en aquellas vastas empresas misionales que el P. Bayle saca a la luz y airea con noble satisfacción y ufanía.

En los primeros capítulos, después de explicar concienzudamente ese *porqué* de la menor mención del clero en la evangelización indiana (cap. I), notando de paso el natural decaimiento y falta de puridad en los propósitos y porte de algunos, aun sacerdotes, todo tan explicable tratándose de empresas y tierras tan luengas y ocasionadas (cap. II), y después de ver amanecer la abundancia de clero bueno y celoso, que comenzaba a ser una plena luz en aquellos horizontes (cap. III), entra (desde el cap. IV) a aquilatar los primores de la misión clerical indiana, comenzando en este capítulo por contrastarlos en la piedra de toque de la crítica, de la cual salen tan bien librados muchos y buenos curas y doctrineros, que así y sólo así se explica la permanencia hasta hoy de tanta fe española en aquellos pueblos y su admirable sencillez y entereza doméstica de costumbres, que para sí querrían otros pueblos colonizados. Y así, por este orden, van sucediéndose los otros cinco capítulos restantes de esta obra genial. En ellos se va primero deslindando el campo de las doctrinas propiamente dichas (más propio, sin embargo, de los regulares) del otro campo propio del sacerdocio secular, que son estas mismas doctrinas, pero ya bien asentadas en pie de beneficio parroquial. Luego se recorre la cultura de campos especiales, como es el de la lengua entre los medios de apostolado y el de la extirpación de la idolatría entre los fines obligados del oficio misioneril. Ni falta tampoco, para cerrar dignamente el gran tratado, una mirada también al episcopado en lo que tenían los prelados propiamente de obispos-misioneros, y en ello se emparejaban más con los pastores inferiores, sus subordinados.

Todo el libro, en fin, es obra de mucho empeño. Y dígalo, en todo su contenido, la congerie inmensa de datos aportados, engarzados a la par en estilo brillante de períodos incisos y resueltos. De esta suerte, en sus páginas parecen darse la mano admirablemente las veloces notas de unos concisos anales y la exposición pormenorizada de una bien trabada y elegante narracinó histórica. Ni es de extrañar seguramente que el autor de este libro, lector empedernido, haya contraído en su lenguaje y estilo cierto sabor añejo de anales y crónicas antañonas, que, si acaso a las veces altera la fluidez y la lisura, casi siempre, en

cambio, suele dotar al estilo de una recia y vigorosa contextura, muy en armonía con su carácter y tal como compete, además, a los relatos de nuestras Indias hazañeras.

Porque es así, que el P. Constantino Bayle quedará para siempre en nuestros anales literarios como un noble y bien armado caballero, paladín de la España religiosa y denodado campeón de la civilización hispánica en Indias... Desde que comenzó, junto a nosotros, a redimir de injusto olvido las esclarecidas figuras de nuestros conquistadores hasta hoy, que cuenta por centenares los bien logrados escritos y libros sobre el rescate santo de nuestras glorias indianas, ¿quién le puede disputar, ni de lejos, al P. Bayle esa gloria inmarcesible y repetidísima?...—CONSTANCIO EGUÍA RUIZ, S. J..

ARROYO, LUIS, O. F. M., *Comisarios Generales del Perú*. Edición y prólogo de Fidel de Lejarza, O. F. M. (Biblioteca *Missionalia Hispánica*, serie B, vol. III).—C. S. de I. C., Inst. "Santo Toribio de Mogrovejo" (Madrid, 1950) 215 × 138 mm., XXIV-594.

La gloriosa Orden franciscana, además de un comisario general de Indias en Madrid, tuvo dos que residieron en América, uno para el virreinato de Méjico y otro para el Perú. El comisario del Perú tenía bajo su jurisdicción todas las provincias de América del Sur, que fueron siete: Lima, llamada de los Doce Apóstoles; Charcas, Quito, Nuevo Reino de Granada, Chile, Caracas y Asunción del Paraguay. Su autoridad era superior a la de los provinciales, y su oficio, visitar las provincias, presidir los capítulos y ejercer un mando supremo dentro de su territorio, aunque subordinado al Ministro general de toda la Orden. La institución de los comisarios, sumamente benéfica, duró por espacio de tres siglos, desde el primero nombrado para el Perú el año 1548, que fué Fr. Francisco de Vitoria, hasta que Carlos III suprimió el cargo el año 1768, y desde 1852, en que fué restaurado en la persona de Fr. Pedro Gual, hasta 1908, en que quedó definitivamente abolido.

El precioso libro que nos ofrecen los PP. Arroyo y Lejarza no digo que equivalga a un *Manual* de historia franciscana en el Perú, y aun de toda América del Sur, pero sí es una *silva* de variadas materias utilísimas para ella. Su fondo principal lo constituyen los archivos de los dos grandes conventos franciscanos de Lima, el de Jesús y el de la Recolección de la Alameda, llamado hoy de los Descalzos. En el primero se conservan gran cantidad de patentes y otros escritos de los antiguos comisarios, en el segundo están los del mismo oficio relativos al siglo XIX. Estos archivos son la base principal del libro y en lo que estriba su mérito. Para ilustrar la persona y hechos de varios comisarios y completar la información histórica, el editor ha acudido a las crónicas de la Orden, como la de Córdova Salinas, y a otras historias antiguas y modernas; ha recorrido las colecciones de documentos, como la de Lissón Chaves, y con ellas ha enriquecido notablemente los tesoros bebidos en los archivos conventuales por el P. Arroyo. Claro que de algunos personajes, como los obispos del Río de la Plata, Gabriel de Guillestegui, José de Palos y Gabriel de Arregui, abundan mucho las noticias en la colección de documentos sobre la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay del P. Pablo Pastells y mía, donde probablemente el autor no ha sospechado pudiese hallarse cosa referente a su materia.

Largo sería descender a los puntos singulares que a lo largo del libro van ocurriendo. Muchos, la mayoría, se refieren a la observancia regular, como del enojoso y enconado pleito de las alternativas entre frailes criollos y peninsulares (p. 245, 259, 405, etc.), que los documen-

los aquí aducidos demuestran andaba en pie durante la primera mitad del siglo XVII, si bien su período álgido es del siglo siguiente, junto con la relajación monástica, que en algunas provincias, como Quito, fué más significada. Dadas las fuentes documentales usadas, es natural que aparezcan con demasiada frecuencia ciertas faltas de observancia, como ir a los toros o a comedias, servirse los frailes de indios para el servicio o en los viajes, juego de naipes, uso del tabaco o de relojes, calidad, color y largura de los hábitos y otras cosas parecidas; mientras que los altos ejemplos de virtud oculta, que eran y son lo ordinario dentro de los conventos, se pasan por alto y dan por supuestos, defraudando la piadosa curiosidad que más interesa a la devoción de los lectores.

De las misiones entre indios infieles hay no pocas referencias. Los franciscanos las tuvieron en los Panataguas, los Chunchos, donde hacia 1623 contaban con cuatro pueblos o reducciones en Cajamarquilla, Cerro de la Sal, Chachapoyas, Huancabamba, Huánuco y Andamarca (p. 222, 265, 285, 295, 306, 376, 459, etc.). Se instituyó cátedra de lengua índica en el convento de Jesús, de Lima (p. 380). Se trató de entregar a clérigos las doctrinas ya antiguas, que en el Arzobispado de Lima eran catorce (p. 91, 96, 337), y al final comienzan a aparecer los colegios de Misiones, de gloriosa historia apostólica. No hubiera estado de más meter en el índice alfabético que el libro lleva al final algunas de estas cosas o conceptos, además de los puros nombres de personas o geográficos.

Otros muchos asuntos van llamando la atención del lector a lo largo de las páginas, como la ordenación de no dar el hábito a mestizos ni mulatos, sino que fueran de padre y madre españoles (p. 211); los sobresaltos cuando entraban piratas a la mar del Sur (p. 171, 223, etc.); la rebelión de los mestizos de Puno y La Paz el año 1663 (p. 204); sobre la dotación y cuidado de bibliotecas y achivos (p. 275, 310), y sobre estudios conventuales, a que se concede especial interés, copiando literalmente varias veces las ordenaciones que a este fin se expidieron; sobre la falta de ministros del Evangelio ocasionada por la expulsión de la Compañía de Jesús (p. 468), y de otros muchos puntos, donde se van reflejando los vaivenes de la vida floreciente en los pueblos aun en formación que del otro lado de los mares iban surgiendo de la generosa sangre ibérica.—F. MATEOS, S. I.

MAURIAC, FRANCOIS, *Vida de Jesús*. 1950. Trad. española de F. Oliver Brachfeld, con 15 reprod. de Giotto.—Ed. José Janés (Barcelona, 1950) 254.

El gran novelista católico francés, uno de nuestros clásicos de hoy en lengua francesa, ha querido evocar en esta obra la figura del Hombre-Dios tal como él la concibe: Verbo encarnado, "sér de carne, de una carne semejante a la nuestra", que irradia amor y paz, pero también furor. Tal vez insista demasiado en el aspecto de violencia y aspereza, que para Mauriac no se oponen al amor, sino al contrario, son precisamente un signo del amor. El autor gusta por ello de subrayar las contradicciones y paradojas, sublimes paradojas, de la doctrina y vida de Jesucristo, y sobre todo enfocarlas bajo el ángulo de la gracia eficaz: en el debate de la gracia, latente en todas las páginas del libro, la iniciativa y el resultado son obra exclusiva del Salvador. La comparación propuesta por Mauriac en el prólogo es muy expresiva: "La gracia nos utiliza a pesar de todo para un designio que nos rabasa; como si el autor de un drama hiciese de apuntador para un mal actor que representa un papel sólo con los labios y a pesar suyo".

Con la violencia interna corre parejas la violencia de lenguaje. Muy

expresivo, muy moderno, frecuentemente como en esguince, dando a las palabras un sentido desusado, que choca con nuestra sensibilidad ordinaria y obliga a pensar y comprender la verdad de lo que afirma. A veces oscuro, por lo menos en la traducción, y como pendiente en el vacío.

No es, pues, una obra científica. No es una VIDA de JESUCRISTO, hecha según las adquisiciones de la moderna exégesis, ni en el conjunto ni en los detalles. El hilo conductor de las escenas en que aparece el Señor no es otro que la voluntad libre del novelista. Es una obra literaria, y como literaria, eximia, hecha con mucho amor a Jesucristo, con el amor apasionado de que es capaz el alma del autor del *Nido de víboras;* una imagen "infiel" de Cristo, como confiesa humildemente su autor, pero fiel a su propia creencia y vida en el Redentor. Obra sincera, muy sincera y muy personal. Y por esto, de poderoso influjo en el ánimo del lector de hoy, fuerte y duro, al que sin duda hará mucho bien.—F. X. R. M., S. I

GARCÍA DEL VALLE, JOSÉ, PBRO., *El Divino Coloso de la Historia* [Jesucristo].—Edit. Moret, Galera, 48 (La Coruña, 1950) 142.

Un libro más sobre Jesucristo (como advierte el prologuista, sacándolo de Lagrange y Fillión) nunca es inútil si puede ser provechoso para alguna alma. Según este principio, este librito ha de ser bien recibido, porque puede hacer fruto a muchas almas a todas cuantas lo lean. Es una visión sintética de Jesucristo, de su Persona, de su divinidad principalmente y de su obra. Jesucristo ocupa el centro de la Historia; el mundo ha vivido esperando a Jesucristo y disfrutando de su venida; los paganos, que no lo esperaron, pasaron con sus imperios y dinastías; con ellos pasó su cultura; solamente ha perseverado aquella cultura y aquella tradición, que heredada de los primeros Padres y conservada por el pueblo judío esperó a Cristo, y que luego se ha difundido con la predicación y expansión de la obra de Cristo.

Breve compendio de la Persona de Cristo. Tal vez el prólogo haría concebir la esperanza de que se trataba de una especie de filosofía de la Historia explicando la evolución histórica del mundo a la luz de Cristo, pero en realidad no es así, ni parece que lo haya pretendido el autor. Lo que pone de relieve es la misma figura de Cristo, Dios-Hombre, verdadera figura colosal, el Coloso de todos los tiempos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

HERRERA, JOSÉ, C. M.-PARDO, VEREMUNDO, C. M., *San Vicente de Paúl. Biografía y selección de escritos.*—B. A. C. (Madrid, 1950) IX-907.

San Vicente de Paúl es uno de los santos más simpáticos de la Iglesia y que acaba de popularizar modernamente el "cine". Mucho hay que agradecer al P. Herrera esta sólida y atractiva biografía, que nada deja de anotar, hasta a veces con exceso, en la transcripción de tantos documentos. Pero no se puede negar que es amena la biografía, sin esos resabios de novela del gusto de lectores superficiales.

Mucho hay de sorprendente en esta vida: "Cerca de treinta y tres años pasó San Vicente, a partir de la primera institución de su Congregación, hasta la impresión definitiva de sus reglas" (p. 155). Y ¡qué providencial fué la obra vicentiana! Entonces "centenares de niños abandonados por sus madres morían cada año durante los crudos inviernos por las calles de París..." (p. 288). El pauperismo era a la sazón una

plaga general; "en 1640 los mendigos alcanzaban en París la cifra de 40.000" (p. 300). En las páginas siguientes resaltan los desmanes de saqueos que se permitían las tropas de entonces, hasta convertir regiones enteras en parajes de mendigos y de miseria. Pone horror el capítulo que describe el vicio, ignorancia y prostitución del clero de Francia en el siglo XVII. Hasta 7.000 sacerdotes borrachos e impúdicos en una sola diócesis. No fué extraño que en otra, a la defunción de su obispo, la mayor parte del clero abandonara el hábito clerical (p. 377s.). Para todo aparece el hombre providencial San Vicente y su Congregación, si bien le ayudaron otros, especialmente la nueva Comunidad de San Sulpicio.

Doble era la labor del santo. Por una parte, remediar las necesidades de tantos pobres *in extremis*, nobles depauperados, religiosos, religiosas y sacerdotes que no tenían con qué vivir, iglesias a centenares saqueadas que había que dotar, etc., y aun en este socorro tuvo que evadir el santo la rapacidad de bandoleros y soldados. Por otro lado, había que atender a las necesidades espirituales con Misiones y Ejercicios, aquéllas principalmente para los pueblos del campo y éstos en especial para el clero, al que fué asociado en sus *Conferencias de los martes*. Muy emocionante la muerte de Luis XIII, asistido por San Vicente (p. 428). Aquel día el santo pasaba a ser el confesor de la viuda: la española Ana de Austria.

Con muy buen acuerdo, el P. Pardo nos presenta al final una selección de los escritos del biografiado. Nos place que escaseen las erratas, si bien en la página 139 se pone Inocencio XIII por Inocencio XII, y en la página 297 falta una línea. Ojalá que este libro alcance una gran difusión.—M. Quera, S. I.

Creixell, Juan, S. J., *Album histórico ignaciano. Reproducción fotozincgráfica a transcopia del original "Vita Sancti Patris Ignatii Loyolae ad vivum expressa". Colección de XVI grabados antiguos inspirados en "Vita Antiqua Plantiniana P. Ignatii", compuesta por el P. Pedro de Ribadeneira en MDLXXXVII.* A cada lámina acompaña su texto explicativo en español, inglés, italiano y francés.—Tipogr. Delta (Barcelona, 1950) 15-16 láms.

Tres colecciones de láminas de la vida de San Ignacio hizo grabar el P. Pedro de Ribadeneira, el clásico biógrafo del Santo Fundador de la Compañía de Jesús: dos editadas en Amberes y otra en Roma. El ya difunto anciano P. Creixell, tan devoto de San Ignacio, que tanto contribuyó a divulgar los datos de la estancia del santo en Cataluña y habrá recibido de Dios el premio de su laudable labor, quiso reeditar las primeras láminas de Amberes, que presentó en este álbum, no sólo con la explicación de las mismas que puso Ribadeneira, sino también con la más amplia explanación que añadió el P. Creixell. Esta última va no únicamente en español sino también en inglés, italiano y francés, sin que se pueda decir que el texto extranjero sea una mera traducción del texto español, ya que sobre todo el inglés a veces se aparta bastante del mismo. Todos los amantes de San Ignacio le agradecieron sin duda al P. Creixell tan preciosa labor. Sólo hay que lamentar que los textos extranjeros aparecieran con tantas erratas, lo cual desdice de lo pulcro de las láminas que aquí se publican.—M. Q

CRÓNICA

Reunión en Roma de la «Asociación para el estudio del Viejo Testamento».

Del 6 al 13 de abril, la "Society for Old Testament Study" ha tenido la reunión de primavera correspondiente al año 1952 en la sede del Pontificio Instituto Bíblico, en Roma. Esta semana de estudios fué organizada por el Rvdo. P. Roberto Dyson, S. J., profesor en el P. I. B. Los asistentes fueron unos cuarenta, entre miembros ordinarios, honorarios y conferenciantes, procedentes principalmente de Inglaterra. Presidió las sesiones el Rvdo. Monseñor J. M. T. Barton, de la archidiócesis de Westminster, consultor de la Pontificia Comisión Bíblica. Los temas del programa fueron los siguientes:

1. Reverendo Mgr. J. M. T. Barton: "Algunas obras recientes sobre inspiración bíblica" (*Some Recent Work on Biblical Inspiration*). Después de una breve introducción histórica, en la que bosquejó la *naturaleza* de la Inspiración desde el siglo XVI en adelante, el conferenciante mencionó de un modo particular tres obras recientes, que exponen de un modo adecuado el punto de vista católico. Son éstas: 1, Dom Benno Gut, O. S. B., *Introductio generalis in Sacram Scripturam*, Roma, 1950. 2, Sto. Tomás de Aquino. Tratado *La Profecía*, editado por los PP. Synave y Benoit, O. P., París, 1947. 3, El artículo *Inspiración e Inerrancia*, del P. Courtade, S. J., en el volumen IV del Suplemento al Diccionario de la Biblia, París, 1949. Discutió los capítulos de sus enseñanzas y probó de justipreciar el valor de estas contribuciones.

2. Profesor J. Coppens, Lovaina: "La Profecía del Emanuel a la luz de las últimas hipótesis" (*La Prophétie de l'Emmanuel à la lumière des dernières hypothèses*). La Profecía del Emanuel (Is 7, 14s.), cuya interpretación literal mesiánica iba generalizándose, ha pasado a ser objeto de controversia en estos últimos tiempos. Para llegar en esta materia a una aceptable probabilidad es preciso agrupar todos los indicios. Su convergencia manifiesta que la interpretación literal mesiánica puede seguir manteniéndose, comprendiendo en ella una alusión a una concepción prodigiosa, incluso virginal. Este último punto es, no obstante, más difícil de establecer. Tres dificultades principales se oponen a la interpretación literal mesiánica: 1.ª, la naturaleza de la señal prometida; 2.ª, la proximidad del cumplimiento de la Profecía; 3.ª, la dificultad en precisar la mujer a la cual Isaías haya podido referirse. El conferenciante fué respondiendo a estas tres dificultades, apelando particularmente a recientes datos, provenientes de Ras-Samra (Hugarit), en la cual *almach* es a veces la primera reina, o bien la divinidad femenina protectora de la tribu, e incluso la misma tribu. En Isaías significaría la dinastía de Judá, concrecionada por antonomasia en la Virgen Madre del Emanuel.

3. Profesor E. Vogt, Roma: "La ambientación específica y concreta de donde nació el Salmo 23" (*The Place in Live of Psalm 23*). El Salmo es del todo perspicuo, independiente de lugar y tiempo. Parece superflua la cuestión sobre cuál ha sido la ocasión de su origen. Quedan, sin embargo, algunas preguntas, todavía no resueltas de una manera satisfactoria. ¿Habla el Salmo exclusivamente en imágenes? ¿Tenemos una nueva imagen en el versículo 3b-4? ¿Por qué cambia de una

manera tan brusca la imagen en el versículo 5.°? ¿La mención de los enemigos en el versículo 5.° turba la temática del Salmo como una disonancia? La solución es: en el versículo 5.° se supone una cena real, en la que se recitaba el Salmo. 23. Se trata de una verdadera cena sacrificial, habida después de un sacrificio de acción de gracias por la liberación de un gran peligro. En la inconmovible seguridad alcanzada por el salmista se vislumbra aún el temblor del peligro superado, y la mención de los enemigos resulta así natural. Esta solución da también nueva luz sobre las otras partes del Salmo.

4. Profesor J. Bonsirven, S. J., Roma: "¿Qué datos nos ofrece la literatura rabínica acerca del Judaísmo palestinense contemporáneo de Jesucristo? (*Quels renseignements nous fournit la litterature rabbinique sur le Judaïsme palestinien contemporain de Jesu-Christ?*) Datos que sobre el Judaísmo contemporáneo a los orígenes cristianos aportan los documentos rabínicos más antiguos; a saber: los Midrasin jurídicos, la Misná, Toseftá y Sentencias talmúdicas de los dos primeros siglos:

a) *Historia.* Sobre la historia de Israel, nada. Referente a la historia más reciente de los judíos, tiempos asmoneos, pormenores que han de corregirse según otros testimonios, como el de Flavio Josefo. Referente a la historia de los rabinos, solas leyendas, discernibles fácilmente de los datos verdaderos, que nos dan a conocer la mentalidad rabínica.

b) *Instituciones y costumbres.* Sobre las instituciones sociales y políticas, pocas indicaciones que puedan mantenerse. Sobre las instituciones religiosas, como ceremonias del Templo y de las sinagogas, pueden discernirse y mantenerse algunos testimonios seguros. Referente a las prácticas religiosas y morales de los particulares, tenemos que separar lo que realmente estaba en uso, de lo que no fueron más que imaginaciones académicas y puras aspiraciones.

c) *Concepciones morales y religiosas.* Se han de admitir muchas cosas. Ideas sobre Dios, la Torá, mesianismo y escatología. No variaron considerablemente en el decurso de dos siglos. El ideal moral fué el mismo. Las exégesis simplistas que leemos en los Midrasim jurídicos representan en su mayor parte los métodos usados en las escuelas.

Conclusión ¿Cómo explicar este estado de cosas? En el dominio de las creencias, aunque no existió en Israel un dogmatismo verdadero, podemos admitir que no hubo evolución que introdujese modificaciones en las tradiciones fundamentales. Por el contrario, un desarrollo sin límites de la "función fabulista", que se manifiesta en los Haggadá, favoreció la proliferación de una abundante literatura, que reemplazó a la historia. Ya desde el primer siglo, y con más razón después del 70 y del 135, la mayor parte de las instituciones sociales y religiosas no subsistieron más que en el recuerdo. Ello no impidió a las escuelas el discutir sobre estas materias hasta llegar a sustituir realidades, que ya no podían conocer, por puntos de vista peculiares, académicos e ideales.

5. Profesor P. Duncker, O. P. Roma: "El canon del Antiguo Testamento en el Concilio de Trento" (*The Canon of the Old Testament at the Council of Trent*). En esta ponencia se ofreció, conforme a los varios documentos del Concilio de Trento (actas, diarios, cartas, esbozos) editados a partir de 1901 por la Görresgesellschaft, un bosquejo general de los procedimientos que condujeron a fijar el Canon de las Sagradas Escrituras, en particular del Viejo Testamento, en el conocido decreto tridentino. Se expusieron sumariamente las diferentes opiniones que en la discusión histórica de este punto fueron presentándose con relación al debate de las dificultades contra algunos libros sagrados, a la existencia de un criterio para poder considerar los tales y a otros temas conexos.

6. Profesor A. Miller, O. S. B., Roma: "Relaciones existentes entre el Viejo y el Nuevo Testamento y sus consecuencias prácticas" (*Die Beziehungen zwischen Alten und Neuen Testament und ihre praktischen Auswirkungen*). Si se considera el Nuevo Testamento a la luz del Viejo, se encuentra una triple relación fundamental: el monoteísmo ético, la alianza eterna y las profecías mesiánicas. Estas relaciones no son casuales ni puramente externas, sino que están constituídas por ligámenes internos y orgánicos, que se descubren y reconocen en el Nuevo Testamento, y corroboran las palabras del Señor: "No penséis que vine a destruir la Ley o los Profetas: no vine a destruir, sino a dar cumplimiento" (Mt 5, 17). Esta compenetración unificadora ante el Viejo y el Nuevo Testamento, intentada por Dios, no puede disolverse, ni siquiera considerada desde el punto de vista neotestamentario. Es ella además una reprobación de algunos intentos modernos, que aunque en su mayor parte nacen, es verdad, del deseo de hacer más comprensibles al pueblo la liturgia, tienden en realidad a borrar todo aquello que de alguna manera recuerda el Viejo Testamento.

7. Profesor P. Kahle, Oxford: "La Comunidad de la Nueva Alianza y los rollos hebreos" (*The Community of the New Covenant and the Hebrew Scrolls*). Los rollos descubiertos en 1947 son el último remanente de un gran depósito de manuscritos hebreos, dejado en una cueva cerca de Khirbet Kumrán. El depósito fué descubierto alrededor del 800 después de Jesucristo, y la mayor parte de su contenido fué cogido y estudiado por los Karaítas. Importancia de los manuscritos para los Karaítas y el desarrollo de sus doctrinas. Comunidad de la Nueva Alianza. Fundación. Oponentes. Historia. Libros. El depósito. El renacimiento de la lengua hebrea provocado por los Karaítas en el siglo IX a base de los manuscritos hallados en la cueva.

8. Profesor J. Lindblom, Lund: "El problema sobre el término "Escatología" en el Viejo Testamento" (*The Problem of Eschatology in the Old Testament*). Existe una gran desavenencia respecto al uso del término *escatología*. ¿En qué sentido puede hablarse de escatología en el Viejo Testamento, particularmente en los escritos proféticos? Se ha de distinguir entre escatología histórica y escatología cosmológica. La primera es típica de los profetas clásicos. La segunda es de fecha tardía y alcanza su madurez en la literatura apocalíptica. Algunos pasajes se han interpretado como de escatología cosmológica a causa de una errónea exégesis. Ejemplos, del Deutero-Isaías. Motivos cosmológicos aislados no hacen de un profeta un escatologista. La escatología cosmológica debe su origen al folklore hebreo y a la mitología extranjera. La escatología histórica debe su origen a la creencia en la elección de Israel y es única para la religión israelita.

9. Profesor T. H. Gaster: *Exégesis and Eisegesis*. Habló de la Mitología y de la Historia Comparada de las religiones en su relación con el Viejo Testamento.

10. Profesor R. de Langhe, Lovaina-Nimega: "El altar de oro en el culto de Israel" (*L'autel d'or dans le Culte d'Israël*). Sin que se suscriban las afirmaciones de Wellhausen relativas a la fecha tardía de la introducción del incienso en el culto de Israel, pueden proponerse algunas dudas contra la existencia de un verdadero altar de oro en el templo de Jerusalén, y sobre todo en el santuario israelita de la época del éxodo a través del desierto. En efecto, la historia del altar de oro está escasamente documentada en los libros del Viejo Testamento, y si bien es preciso admitir, antes del exilio, un incensario o altar para incienso, es no obstante poco verosímil que este altar fuese de oro. Las láminas de oro de que estaba recubierto, por lo menos en época salo-

mónica, no justifican, a juicio del conferenciante, la apelación de altar de oro. En estas condiciones, no queda otro recurso, para explicar el origen de la fórmula, que examinar el sentido del término záháb en el Antiguo Testamento, y sobre todo fijar la atención en una fórmula arcaica, felizmente conservada, aunque bajo forma algún tanto alterada, en el libro del Exodo 30, 1 mizbeah miqtar qetoret. Puede deducirse de ella que la fórmula primitiva era ciertamente miqtar hazzáháb, y que designaba en su origen un altar para quemar el aroma precioso que los árabes propagaban con el nombre de záháb.

11. Profesor D. Winton Thomas, Cambridge: "¿La palabra *male'u*, en Ier 4, 5, es un término militar hebreo? (*The Word male'u in Jeremiah 4, 5: a Hebrew military term?*). La raíz *male'* en hebreo tiene la significación de "reunir en un conjunto" en Iob 16, 10 y en Ier 12, 6, y *melo'* significa "multitud, masa" en el Gen 48, 19 y en Is 31, 4. Testimonios a favor del significado "congregar, agrupar, reunir" de *male'* proporciónanlos no sólo el mismo Viejo Testamento, sino también los Setenta, las versiones siríacas, el uso en el árabe de *mala'a* para el mismo significado y los comentaristas judíos. Conforme a esto se ha sugerido que la frase *qire'u male'u* de Ier 4, 5 significa, no como se supone generalmente "gritar en voz alta", sino "proclamar la movilización". Es uno de los varios términos de Jeremías, cuyo significado militar parece no haber sido todavía plenamente apreciado. Es significativo el que Kimchi explique *hammillo'* (2 Samuel 5, 9, etc.), en el sentido de "un sitio donde iba gente a consagrarse".

Después de cada ponencia se dedicaba algún tiempo para la libre intervención de los asistentes. En una de las sesiones el P. Agustín Bea, S. J., fué nombrado miembro honorario de la entidad. Los congresistas visitaron los principales monumentos de Roma, y con especial detención las recientes excavaciones bajo la Confesión de San Pedro del Vaticano. Finalmente, Su Santidad el Papa Pío XII concedió una audiencia a todos los organizadores, dirigentes y participantes a esa reunión de la "Society for Old Testament Study", y les dirigió la palabra en inglés en una alocución, en la que subrayaba la importancia y trascendencia del estudio profundo y total de las Sagradas Escrituras. (Véase "L'Osservatore Romano" del Viernes Santo, 11 de abril de 1952 *.)

S. Bartina, S. I.

Congreso de Historia de Derecho Canónico

La Universidad de Bolonia ha convocado este Congreso, el cual tuvo efecto en la misma durante los días 16 al 21 de abril último, con carácter conmemorativo del VIII Centenario del "Decretum Gratiani". Como representantes españoles han asistido al mismo el Dr. D. Juan Beneyto Pérez, Catedrático de la Universidad de Salamanca, docente en la de Madrid, y el Rvdo. Padre Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F., Catedrático de Derecho y Decano en la Facultad de la Pontificia Universidad salmantina. El Dr. Beneyto presentó una ponencia titulada *Indice y balance del decretismo español*, apoyada en la investigación de primera mano, en atención a la parva referencia bibliográfica antecedente. En su trabajo estudia el ponente los siguientes extremos: El Decreto en España; Los españoles en Bolonia; Decretistas y decretalistas medievales; Guido de Terrena y Juan de Torquemada, sus respectivas aportaciones; El Decretismo entre los Colegiales de Bolonia; Antonio Agustín y Miguel Tomás;

Españoles en Roma y Miembros de la Comisión pontificia *de emendatione Gratiani;* La participación concreta española en esa adición; La influencia de Antonio Agustín en la misma, a través de sus amigos, y Paralelismo de la corrección pontificia y de la de Agustín, según su libro póstumo. Tras el examen de los expresados puntos, el Dr. Beneyto establece la prioridad española, frente a las demás naciones, en la contribución al movimiento decretístico, por el volumen y grado de estudios en conexión con el mismo.

El P. Cabreros, por su parte, leyó una comunicación sobre *Los Códices del Decreto de Graciano en la Biblioteca de la Catedral de Toledo,* redactada en colaboración de estudio por el expresado Delegado y el doctor D. Francisco Miranda, Obispo Auxiliar de Toledo, en la que se señala, críticamente, la importancia de dichos instrumentos como base de una edición futura rectamente establecida. En el ámbito del Congreso se celebró una Exposición de Códices.

(*Indice Cultural Español,* 1.º de mayo de 1952, p. 80.)

Conferencias

En el Ateneo de Madrid ha tenido lugar una serie de conferencias de verdadero interés. El día 5 de abril, el catedrático de la Universidad de Madrid y crítico de arte D. José Camón Aznar disertó sobre el tema *La Pasión en el arte español.* El Martes Santo el profesor de Teología del Seminario de Vitoria, D. José M.ª Cirarda, habló sobre la *Teología de la Pasión.*

En el mismo Ateneo de Madrid se ha inaugurado un nuevo curso de conferencias, con el título general de *El Catolicismo en la cultura europea de hoy.* Damos a continuación el título de las que más dicen con los temas de nuestra revista: Michael Schmaus, Rector de la Universidad de Munich, *Nuevos problemas de la Teología,* Josef Lortz, catedrático de la Universidad de Maguncia, *El catolicismo alemán contemporáneo* Tom Burnes, Director de la "Dublin Review", *El catolicismo inglés contemporáneo;* El Dr. Bela Menczer, húngaro en Londres, *La civilización católica en los países danubianos;* Arnaldo Miranda Barbosa, catedrático de la Universidad de Coimbra, *El pensamiento cristiano en Portugal.*

Homenajes a septuagenarios ilustres

Miscellanea Paschini.—Con algún retraso ha llegado a este Secretariado la información sobre los dos gruesos volúmenes publicados en homenaje al insigne profesor e historiador *Mons. Pío Paschini,* con ocasión de sus setenta años. En estos tomos aparecen valiosos trabajos de conspicuos profesionales de la historia de Italia y del extranjero: Miscellanea Pío Paschini, *Etudi di Storia Ecclesiastica.*—Lateranum N. S. (Romae, 1948-1949), vol. I, XVI-500; vol. II, II-451. Séanos lícito mencionar los valiosos trabajos debidos a la investigación de cuatro españoles cultivadores de la historia, que figuran en esta obra. Todos ellos se encierran en el segundo volumen:

A. M. Albareda, O. S. B., *Intorno alla fine del bibliotecario apostolico Giovanni Lorenzi;* P. de Leturia, S. I., *Origine a senso sociale dell'apostolato di S. Ignazio di Loyola in Roma;* J. M. Pou y Martí, O. F. M., *La*

intervención española en el conflicto entre Paulo V y Venecia (1605-1607); J. Vives, *Inscripción de una Sancta Victoria.*

MISCELLANEA BIBLICA ET ORENTALIA. — Los amigos y discípulos del P. Atanasio Miller, O. S. B., secretario de la Comisión Bíblica Pontificia, le han dedicado, con ocasión de cumplirse sus setenta años, un volumen de gran actualidad para los investigadores de los estudios bíblicos y orientales. Se destaca entre los trabajos el del Cardenal Tisserant: *Notes sur l'histoire des Patriarches.* He aquí el volumen: *Miscellanea Biblica et Orientalia,* R. P. Athanasio Miller, O. S. B., secretario pontificiae Commissionis Biblicae, completis LXX annis oblata cura Adalberti Metzinger, O. S. B., professoris S. Scripturae in Pont. Instituto S. Anselmi de urbe (Studia Anselmiana philosophica theologica, fasc. XXVII-XXVIII).—Orbis Catolicus, Herder (Romae, 1951). En 8.º, VIII-511.

STUDIA ALBERTINA.—Formando parte de los *Texte und Untersuchungen* de la colección *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* como t. IV de Suplemento, ha salido a principios de este año el volumen *Studia Albertina,* como homenaje por sus setenta años al Prelado y Doctor en Teología *Bernardo Geyer,* profesor de dogma, de historia de los dogmas y patrología en la Universidad de Bonn, distinguido historiodor y editor de obras de la escolástica medieval, y principalmente director del Instituto Alberto Magno, encargado de la edición de las obras de este santo Doctor de la Iglesia. Se cumplían los setenta años del homenajeado el 3 de febrero de 1950 y ahora publica el editor de Münster en la Westfalia, Aschendorff, este volumen de trabajos debidos a la pluma de amigos, compañeros de cátedra, colaboradores y discípulos de Geyer: *Studia Albertina. Festschrift für Bernhard zum 70. Geburtstage.* Editado por el Dr. Enrique Ostlender (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Supplementband IV).—Verlag Aschendorff (Münster/Westfalen, 1952) 472 + 5 grabados, de los cuales uno es el retrato del homenajeado y los otros cuatro son fotografías de manuscritos. DM 30.

Basta dar un vistazo al volumen para ver su importancia para los poseedores de la nueva edición crítica de las obras de San Alberto Magno: "Editio Coloniensis". Los dos primeros trabajos, debidos a Ostlender y Stegmüller, versan sobre los autógrafos de este santo. Los demás se refieren a diversas obras del mismo o puntos de su doctrina. Todos están en alemán, menos el del P. Alberto Fries, C. SS. R., en latín, *Principium Biblicum Alberti Magni,* y el siguiente, del ya difunto Padre José de Ghellinck, S. I., en francés, *En marge de l'explication du "Credo" par Saint Albert le Grand.* No faltan disertaciones sobre el conocimiento que poseía Alberto de las ciencias de la naturaleza. Arturo Miguel Landgraf trata de las opiniones de la escolástica anterior a Alberto Magno sobre un punto discutido por él. Rodolfo Haubst se extiende sobre la escuela Albertina, o dos continuadores de su doctrina. Finalmente el P. Angel Walz, O. P., se ocupa de los homenajes a San Alberto en los dos últimos decenios. Avaloran últimamente el tomo dos índices, uno de manuscritos y otro onomástico.

Nueva publicación

Hemos recibido el núm. 1 de "Espíritu, conocimiento, actualidad" o "Cuadernos trimestrales del Instituto filosófico de Balmesiana" (Durán y Bas, 9, Barcelona). Después de un pórtico de presentación, sigue la

bibliografía con el título de "Márgenes", por cierto de gran actualidad. A continuación: "Fichas histórico-filosóficas" (el problema epistemológico a la luz de Santo Tomás y Ramón Lull), "Aforismos católicos" (Máximas de San Agustín), "Ensayos filosófico-literarios" (pintoresca secta artística en Barcelona de los adventistas del Niño de Andersen), "Una información sobre la "Sociedad Española de Pedagogía", y, finalmente, crónicas y noticiarios. Deseamos una vida próspera y gran difusión a esta publicación incrustada en las valiosas publicaciones de la Balmesiana de Barcelona. Al corregir las pruebas de imprenta nos llega el número 2.

Necrología

El 20 de noviembre de 1951 moría en Montpellier, después de una larga enfermedad, y a los sesenta y siete años, *Agustín Fliche,* decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Montpellier desde 1934 y vicepresiente de la Comisión permanente del Comité francés de Ciencias históricas. Eminente historiador de la Iglesia medieval, recibieron buena acogida sus tres tomos sobre Gregorio VII: *La réforme Grégorienne,* París-Lovaina, 1924-1937. Con el ya difunto Mons. V. Martín idearon y dirigieron la monumental historia de la Iglesia en 24 volúmenes: *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours,* París, 1934s. Desde esta fecha hasta 1951 han salido 15 tomos, debidos a insignes historiadores. Fliche elaboró los tomos VIII al X, que comprenden el período desde Gregorio VII hasta el Concilio de Lyón II (1274), en tiempo de Gregorio X. Al dejar este mundo, estaba ultimando el tomo XI (1274-1378). Colaboró también en la *Histoire du Monde,* de Cavaignac, con le t. VII, *La crétienté medievale* (395-1254) París, 1929; y en la *Histoire générale,* de Glotz, con el t. II, *Histoire du Moyen Age: l'Europe Occidentale de* 888 *à* 1125, París, 1930.

*** El 2 de marzo pasado fallecía en Lovaina el *P. Eduardo De Moreau, S. I.,* célebre escritor, sobre todo como historiador. Había nacido en 1879 en Andoy (Namur) y entrado en la Compañía de 1896. Hizo sus estudios en la Universidad católica de Lovaina, donde se doctoró con su tesis doctoral, que publicó en 1909, sobre la *Abadía de Villers en los siglos XII y XIII.* Durante treinta y nueve años desempeñó la cátedra de Historia eclesiástica en el escolasticado de los Padres Jesuítas de Lovaina, que simultaneó con otras cátedras parecidas. Su obra principal ha sido la *Histoire de l'Eglise en Belgique,* de la cual llevaba publicados desde 1940 cinco volúmenes, más otro sexto, que dejó muy adelantado. Otras obras salieron de su pluma: Una sobre la Iglesia de Bélgica desde los orígenes hasta el siglo XX (1946); otra sobre Alberto de Lovaina, príncipe-obispo de Lieja (1946); y otra sobre los misioneros belgas (1949). Había publicado además diversas biografías sobre *Adolfo Dechamps* (1911), *Saint Amand* (1926), *Saint Anschaire* (1930), diversos artículos, sobre todo *Belgique* en el *Dictionnaire d'histoire et de géographie écclésiastique,* el tomo sobre Lutero y el Luteranismo de la *Histoire de l'Eglise* de Fliche y Martín, y numerosos artículos en la "Nouvelle revue théologique". Era además miembro de la Academia Real de Bélgica y de la Comisión Real de Historia, en la que actuaba de secretario. Por diciembre de 1950 el Gobierno de Bélgica le concedió el Premio de Historia Nacional, que se concede cada cinco años.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES.

LEDRUS, M., S. I., *Sur quelques pages inédites de Saint Jean de la Croix*: Gregorianum 32 (1951) 247-280. (Tirada aparte.)

Jean Rivière, Docteur en Théologie, Professeur à la Université de Strasbourg. Bibliographie et souvenirs.—Au Secrétariat de l'Archevêche, 12, rue de la République (Albi, 1952) 44.

* Del C. S. de I. C., Rafael de Balbín Lucas, Vitrubio, 16, Madrid.

Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus. Trad. por los Profs. A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO, dirigida, prologada y anotada por el primero.—Inst. "Padre Sarmiento", de Estudios Gallegos (Santiago de Compostela, 1951) XI-646.

BÁÑEZ, DOMINGO, O. P., *Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás.* Edic. preparada por VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P., t. I *De Verbo incarnato* (*qq.* 1-42).—Inst. "Francisco Suárez" (Matriti, 1951) 916.

DÍEZ-ALEGRÍA, JOSÉ M.ª, S. I., *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Evora, de* 1565 *a* 1591. *Estudio histórico y textos inéditos* (Sec. de Historia de la Filosofía Española. Estudios, n. 4).—Inst. "Luis Vives" de Filosofía (Barcelona, 1951) 285.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Apartado 466, B. A. C., Madrid.

ANSELMO, SAN, *Obras completas.* Traducidas por primera vez al castellano. Texto latino de la edic. crítica de Schmidt, O. S. B., t. I. Introd., vers. y notas teológ. sacadas de los coment. del P. Olivares, O. S. B., por Julián Alameda, O. S. B.—(Madrid, 1952) XV-897.

* De la EDIT. FAX, Zurbano, 80, Apartado 8.001, Madrid.

ITURRIOZ, DANIEL, S. I., *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos* (Estudios Onienses, ser. III, vol. III).—(Madrid, 1951) 379.

---

1. De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

* De HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, S. L. EDIT., calle de la Paz, 4, Madrid.

FABER, FEDERICO G., *Al pie de la Cruz o los Dolores de María.* Trad. por Gabino Tejado, 8.ª ed.—(Madrid, 1952) 459.

MONSABRÉ, O. P., *Retiros pascuales. Conferencias de Ntra. Sra. de París.* Año 1889. *Los avisos del otro mundo.* Año 1890, *Los adiós del Salvador.* Trad. de Eduardo Aguilar Donis, O. P.—(Madrid, 1952) 102, 102.

* De la EDIT. HECHOS Y DICHOS, Apartado 243, Zaragoza.

MARÍN, HILARIO, S. I., *Los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola. Documentos Pontificios* (Colec. Doctrinas Pontificias, n. 1).—(Zaragoza, 1952) 191.

TONI RUIZ, TEODORO, S. I., *Los Institutos seculares. Estudios y documentos* (Colección Doctrinas Pontificias, n. 2).—(Zaragoza, 1952) 98.

* De EDIC. "EL CARMEN", Iradier, 2, Vitoria.

SABINO DE JESÚS, O. C. D., *Santa Teresa de Avila a través de la crítica literaria.*—Artes Gráf. Grijelmo, S. A. (Bilbao, 1949) 411.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

COLLÍN, ENRIQUE, PBRO., *Manual de Filosofía tomista. II. Criteriología. Metodología. Moral. Teología natural. Indices generales.* Trad. de la novena edic. francesa por Cipriano Montserrat, Pbro., 2.ª ed., revisada por Juan Roig Gironella, S. I.—(Barcelona, 1951) 480.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 25, Barcelona.

KOCH, ANTÓN, S. J.-SANCHO, ANTONIO, PBRO., *Docete. Formación básica del predicador y del conferenciante,* t. I, *Dios.*—(Barcelona, 1952) XXIII-572.

WILLAM, FRANCISCO MIGUEL, *El rosario y la vida humana.* Trad. española del Dr. Sancho, Pbro.—(Barcelona, 1952) 316.

GRAMLICH, M. A., *Id y enseñad. Pequeño manual de catequística.* Trad. del alemán por Edith Tech Ernst y Emilio Huidobro de la Iglesia.—(Barcelona, 1951) 178.

* De EDIT. "ORA ET LABORA", Mosteiro de Singeverga, Negrelos, Portugal.

COELHO, ANTONIO, O. S. B., *Curso de Liturgia Romana,* 2 t., 3.ª ed.—(Negrelos [Portugal] 1950) XVI-814, 614.

* De IL MESSAGERO DI S. ANTONIO, Basílica del Santo, Padua, Italia.

FACCHINI, TARCISIO, *Il Papato Principio di Unità e Pietro Ballerini di Verona. Dal concetto di unità ecclesiastica al concetto di Monarchia infallibile.*—(Padova, 1950) 260.

* De la VERLAG BERTELSMANN, Eickoffstrasse, 14-16, Gütersloh, Alemania.

JEREMÍAS, JOACHIM, *Unbekante Jesusworte.*—(Gütersloh [Alemania] 1951) 98.

WEBER, HANS EMIL, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus,* Zweiter Teil, *Der Geist der Orthodoxie.*—(Gütersloh [Alemania] 1951) XXVIII-215.

* De la VERLAG ASCHENDORFF, Münster/Westfalen, Alemania.

Studia Albertina. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70 Geburtstage. Hrsg. von Dr. Heinrich OSTLENDER (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Supplement IV). (Münster/Westfalen, 1952) 472-5 láms. DM 30.

* De la VERLAG HERDER, Wollzeile, 33, Wien, 1. Austria.

WETTER, GUSTAV A., *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion.*—Thomas Morus-Presse (Wien, 1952) 660.

* De HOLDER-PICHLER-TEMPSKY VERLAGSBUCHANDLUNG, Sigerstrasse, 12, Wien, 1.

ARATOR, Subdiaconus, *De Actibus Apostolorum* (Corpus Scrip. ecclesiastic. scientiarum Austriacae, vol. LXXII) ex recensione ARTURI PATCH MCKINLAY.—(Wien, 1951) LXIV-363.

* De la VERLAG FELIZIAN RAUCH, Innrain, 6-8, Innsbruch, Austria.

DANDER, F., S. I., *Summarium tractatus dogmatici De Deo creante et elevante.*—Typis et sumptilus F. Rauch (Innsbruck, 1952) 58.

GUTWENGER, ENGELBERT, S. J., *Wertphilosophie* mit besonderer Berüsichtigung des ethischen Wertes (Philosophie und Grendwissenchaften, VIII. Band 1 und 2 Heft).—F. Rauch (Innsbruck, 1952) 208.

* De L'EDITION UNIVERSELLE, S. A., Rue Royale, 53, Bruselas.

HOCEDEZ, EDGAR, S. J., *Histoire de la Théologie au XIXe siècle*, t. II *Epanouissement de la théologie*, 1831-1870 (Museum Lessianum, sect. théol., n. 44).—L'Edition Universelle, S. A. (Bruxelles, 1952) 418, frs. belges 240.

* De la DESCLEE DE BROUWER ET CIE, Quai au Bois, 22, Bruges, Bélgica.

LÉPEE, MARCEL, *Sainte Thérèse mystique. Une divine amitié.*—Société Saint-Augustin (Bruges, 1951) 535.

DAGENS, JEAN, *Bérulle et les origines de la restauration catholique* (1575-1611).—(Bruges, 1952) 460, frs. belg. 240.

* De la EDIT. ANCORA, Piazza della SS. Trinità, Milano, Italia.

RIGHETTI, MARIO, U. J. D., *Manuale di storia liturgica*, vol. I, Introduzione generale, con 204 illustrazioni, 2.ª edic.—(Milano, 1950) XV-585.

* De MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU, Borgo S. Spirito, 5, Roma.

Monumenta Ignatiana, ser IV, *Scripta de S. Ignatio*, ed. 2.ª, t. II, *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. II, *Narrationes scriptae annis* 1557-1574. Edidit. CANDIDUS DE DALMASES, S. I.—Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu" (Romae, 1951) XXII, 61*, 631.

* De OFFICIO LIBRI LITURGICI S. SABINA, Roma.

SPARKS, T. M., O. P., *Summarium de Cultu Cordis Immaculati Beatae Mariae Virginis.*—Marietti, Vía Legnano, 23. Torino (Romae, 1951) 31.

* De APOSTOLADO DE LA LUZ, Apart. 1.061, México. *Publicaciones selectas* (Diversos folletos).